SC. SUP. 23. P. 5

2
A
)
VITT. EMANUELE
EBORENSE

Digitized by Google

Ex Fratris Alphonsi Paduleness libris.

Digitized by Google

CLYPEUS
SCOTICÆ THEOLOGIÆ

Contra novos ejus Impugnatores,

AUTHORE P. F.

BARTHOLOMÆO DURAND

Antipolenſi, Ordinis Minorum Regularis Obſervantiæ, Provinciæ Sancti Ludovici, ſacræ Theologiæ Lectore Jubilato.

TOMUS SECUNDUS

Continens Tractatus de Angelis, de homine variiſque ſtatibus naturæ humanæ, de ultimo fine hominis ejuſque beatitudine, de actibus humanis, & de moralitate actuum humanorum.

EDITIO TERTIA

Auctior, & Correctior.

VENETIIS,

Apud PAULUM BALLEONIUM.

M. DCCIX.

Superiorum Permiſſu, ac Privilegiis.

INDEX

DISPUTATIONUM

ET QUÆSTIONUM

Quæ in hoc ſecundo Tomo continentur.

TRACTATUS I. *De Angelis* pag. 13.
Diſputatio procemialis. *De exiſtentia & creatione Angelorum.* ibid.
Quæſtio I. *Vnde probetur dari Angelos.* 14.
II. *Vtrum Angeli ante mundum corporeum à Deo creati ſint.* 16.
III. *In quo loco Angeli creati ſint.* 19.
Diſputatio II. *De ſubſtantia Angelorum ſecundum ſe.* 22.
Quæſtio I. *Vtrùm Angeli ſint omninò incorporei & immateriales.* 23.
II. *An multitudo Angelorum numerum ſpecierum materialium, & naturæ humanæ individuorum excedat.* 26.
III. *An ſint vel eſſe poſſint plures Angeli in eadem ſpecie.* 29.
IV. *Vtrum Angeli ſint ex natura ſua incorruptibiles.* 38.
Diſputatio III. *De modo quo Angeli corpora aſſumunt.* 42.
Diſputatio IV. *De loco Angelorum.* 45.

Quæſtio I. *Quænam ſit Angelis proxima ratio exiſtendi in loco, tum connaturali, tum violento.* 46.
II. *An unus Angelus poſſit in pluribus locis adæquatis ſimul exiſtere.* 58.
III. *An unus Angelus poſſit naturaliter eſſe ſimul in duobus locis inadæquatis inter ſe diſtantibus, abſque eo quòd ſit in medio.* 60.
IV. *An plures Angeli poſſint ſimul eſſe in eodem loco.* 64.
Diſputatio V. *De motu locali Angelorum.* 66.
Quæſtio I. *An & quot modis Angelus poſſit moveri localiter.* ibid.
II. *An Angelus motu tam continuo, quàm diſcreto moveri poſſit.* 69.
III. *An Angelus poſſit tranſire de uno loco ad alium non tranſeundo per medium.* 73.
IV. *An motus Angeli tam continuus, quàm diſcretus, in inſtanti per correſpondentiam ad noſtrum tempus fieri poſſit.* 81.
Diſputatio VI. *De ævo & tempore Angelorum.* 84.
Quæſtio unica. *Quæ ſit menſura eſſe Angeli, & operationum ejus.* ibid.
Diſputatio VII. *De quidditate cognitionis Angelicæ.* 87.
Quæſtio unica. *An intelligere Angeli ſit ejus ſubſtantia, vel ejus eſſe.* 88.
Diſputatio VIII. *De medio cognitionis Angelicæ.* 91.
Quæſtio I. *An Angelus indigeat ſpeciebus ad cognoſcenda alia à ſe.* ibid.
II. *An Angeli intelligant per ſpecies à rebus acceptas.* 94.
III. *An Angeli per ſpecies univerſales intelligant, & eò univerſaliores quò ipſi ſunt in natura ſuperiores.* 108.
Diſputatio IX. *De objecto cognitionis Angelicæ.* 118.
Quæſtio I. *An Angelus cognoſcat ſeipſum per ſuam*

ſuam ſubſtantiam, tamquam per ſpeciem impreſſam & expreſſam. ibid.
II. An Angeli inferiores comprehendant ſuperiores. 122.
III. Per quam ſpeciem Angelus cognoſcat ſingularia. 127.
IV. An Angeli futura contingentia, ſeu libera, naturaliter cognoſcere poſſint. 131.
V. An Angeli ſecreta cordium, & myſteria gratiæ, naturaliter cognoſcere poſſint. 135.
Diſputatio X. De modo cognitionis Angelicæ. 147.
Quæſtio I. An Angeli ſemper ſint in aliquo actu ſecundo intelligendi. ibid.
II. An Angelus poſſit multa ſimul intelligere. 152.
III. An in Angelis poſſit eſſe diſcurſus. 157.
Diſputatio XI. De dilectione Angelorum. 163.
Quæſtio unica. An amor quo Angelus ſeipſum & Deum naturaliter diligit, ſit neceſſarius, non ſolùm quo ad ſpecificationem, ſed etiam quo ad exercitium. ibid.
Diſputatio XII. De gratia & gloria Angelorum. 168.
Quæſtio I. An Angeli fuerint in ſua creatione beati. ibid.
II. An Angelis neceſſaria fuerit gratia, & quando ac quomodo illam receperint. 171.
III. Quo pacto Angeli ſupernaturalem beatitudinem ſibi promeruerint. 178.
IV. Quot momentis ſive inſtantibus Angelorum via completa fuerit. 181.
Diſputatio XIII. De primo peccato Angelorum. 184.
Quæſtio I. An poſſit dari creatura intellectualis, ex ſua natura ſimpliciter, vel ſaltem ſecundùm quid impeccabilis. ibid.
II. Quodnam fuerit primum peccatum Angelorum. 191.

III. *Quodnam fuerit objectum excellens, circa quod Angelus primò ſuperbiit.* 202.
IV. *Qua via peccatum in Angelorum mentes irrepſerit.* 209.
V. *An Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis peccare potuerit.* 211.
Diſputatio XIV. *De pœna dæmonum.* 220.
Quæſtio I. *An obſtinatio Dæmonum non ſolùm ex ſubtractione divinæ gratiæ, ſed etiam ex liberi arbitrii inflexibilitate proveniat.* 221.
II. *Quomodo ignis inferni liget dæmones, & an detur alia pœna ſenſus quæ acerbiùs eos torqueat.* 230.
Diſputatio XV. *De illuminatione & locutione Angelorum.* 236.
Quæſtio I. *An unus Angelus illuminet alium.* 237.
II. *Quomodo unus Angelus alteri loquatur.* 239.
Diſputatio XVI. *De hierarchiis, ordinibus, ac miniſteriis Angelorum.* 252.
Quæſtio I. *Quot ſint hierarchiæ, & ordines Angelorum.* ibid.
II. *An Angeli ſuperiores interdum mittantur in miniſterium.* 254.
III. *An mundi gubernatio, & præſertim hominum cuſtodia, beatis Angelis à Deo commiſſa ſit.* 262.
TRACTATUS II. *De homine variiſque ſtatibus naturæ humanæ.* 267.
Diſputatio I. *De creatione hominis, & ſtatu innocentiæ.* ibid.
Quæſtio I. *De productione Adami.* ibid.
II. *De productione Evæ ex Adamo.* 270.
III. *Quibus donis & privilegiis Adam in ſtatu innocentiæ dotatus fuerit.* 272.
IV. *Alia dona & privilegia ſtatus innocentiæ recenſentur, & explicantur.* 276.
V. *An juſtitia originalis, quæ Adamo in ſtatu innocentiæ, pro ipſo & ejus poſteris fuit collata, eſſet habitus realiter diſtinctus à gratia*

ſan-

ſanctificante. 280.
Diſputatio II. *De Paradiſo terreſtri.* 284.
Quæſtio I. *An Paradiſus ſit aliquis locus corporeus, in aliqua determinata mundi parte conditus, & in qua.* 285.
II. *Quem ſitum, ſeu altitudinem habeat Paradiſus terreſtris.* 287.
Diſputatio III. *De ſtatu naturæ lapſæ.* 289.
Quæſtio I. *Quodnam fuerit primum Adæ peccatum, à quo vitiata & corrupta fuit hominis natura.* ibid.
II. *Quas privationes, & defectus, aut vulnera, Adæ peccatum in naturam humanam induxerit.* 294.
III. *An homo in ſtatu naturæ lapſæ, per peccatum originale factus ſit debilior ad bonum & pronior ad malum, quàm fuiſſet in ſtatu puræ naturæ.* 296.
Diſputatio IV. *De ſtatu naturæ reparatæ.* 298.
Quæſtio I. *An primi parentes peccati ſui veniam, & æternam ſalutem conſecuti fuerint.* 299.
II. *In quo differat gratia ſtatus naturæ lapſæ & per Chriſtum reparatæ, à gratia ſtatus innocentiæ.* 300.
Diſputatio V. *De ſtatu naturæ puræ.* 304.
Quæſtio unica. *An ſtatus naturæ puræ ſit poſſibilis.* ibid.
TRACTATUS III. *De ultimo fine hominis, ejuſque beatitudine.* 309.
Diſputatio I. *De ultimo fine hominis.* ibid.
Quæſtio I. *An homini conveniat agere propter finem.* ibid.
II. *An omnes actiones humanæ ſint effectus finis, ſeu propter finem.* 311.
III. *An bruta operentur propter finem, movendo ſe in illum.* 312.
IV. *An finis intermedius, verè & propriè habeat rationem finis.* 315.
V. *An idem homo pro eodem tempore poſſit ha-*

bere duos vel plures fines ultimos, totales & adæquatos. 317.
Diſputatio II. *De beatitudine objectiva hominis.* 320.
Quæſtio unica. *In quo conſiſtat beatitudo objectiva hominis.* ibid.
Diſputatio III. *De eſſentia beatitudinis formalis.* 322.
Quæſtio I. *An batitudo formalis ſit aliqua operatio creata, & à beato elicita.* 323.
II. *An beatitudo eſſentialiter conſiſtat in operatione intellectus, vel voluntatis, aut utriuſque.* 327.
Diſputatio IV. *De proprietatibus formalis beatitudinis.* 341.
Quæſtio I. *An beati neceſſariò diligant Deum quantùm ad exercitium.* 342.
II. *A qua virtute procedat delectatio qua Beati de Deo clarè viſo, ut bono ſibi proprio delectantur:* 348.
III. *Quodnam ſit objectum proximum & immediatum delectationis beatificæ.* 350.
IV. *An Beati ſint impeccabiles ab intrinſeco.* 351.
V. *An de potentia abſoluta poſſit cum viſione aut amore beatifico, peccatum actuale vel ſaltem habituale componi.* 361.
Diſputatio V. *De dotibus & aureolis Beatorum.* 372.
Quæſtio I. *Quot & quæ ponendæ ſint dotes in anima beata, & an illæ ſint habitus vel operationes.* ibid.
II. *Quatuor dotes corporis glorioſi explicantur.* 375.
III. *De aureolis Beatorum.* 378.
Diſputatio VI. *De adeptione beatitudinis.* 380.
Quæſtio I. *An animæ juſtorum à corporibus ſeparatæ, & plenè purgatæ, ſtatim conſequantur beatitudinem.* ibid.
II. *An beatitudo ſemel adepta poſſit amitti.* 386.
TRACTATUS IV. *de actibus humanis.* 396.

Diſ-

INDEX.

Diſputatio I. *De voluntario & involuntario.* ib.
Quæſtio I. *Quid & quotuplex ſit voluntarium, & an non ſolùm in hominibus, ſed etiam in brutis reperiatur.* ibid.
II. *An ratio voluntarii perfectiùs reperiatur in actibus liberis, quàm in neceſſariis.* 398.
III. *An ut omiſſio & effectus ex illa ſecutus, ſint voluntaria, requiratur debitum ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur.* 401.
IV. *An violentia ſeu coactio poſſit à Deo inferri voluntati.* 409.
V. *An & quomodo ex metu facta, ſint mixta ex voluntario & involuntario.* 413.
VI. *An concupiſcentia augeat voluntarium, & cauſet involuntarium ſecundùm quid.* 416.
VII. *An ignorantia cauſet involuntarium.* 418.
Diſputatio II. *De voluntario libero.* 421.
Quæſtio I. *An in ſtatu innocentiæ, & naturæ lapſæ, libertas indifferentiæ in homine reperiatur.* ibid.
II. *An & quæ libertas ad humanorum actuum moralitatem, ſeu meritum & demeritum requiratur.* 425.
III. *An & quæ indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat.* 428.
Diſputatio III. *De circumſtantiis humanorum actuum.* 434.
Quæſtio unica. *Quid & quot ſint circumſtantiæ humanorum actuum.* ibid.
Diſputatio IV. *De ſimplici volitione.* 436.
Quæſtio I. *An objectum voluntatis aut ſimplicis volitionis, ſit bonum vel indifferens ad bonum & malum.* 437.
II. *An bonitas finis ſit non ſolùm objectum primarium & principale voluntatis, ſed etiam totale & adæquatum.* 442.
Diſputatio V. *De motivo voluntatis.* 446.
Quæſtio I. *An voluntas moveatur ab intellectu*

& appetitu quoad ſpecificationem, & ſeipſam ac cæteras potentias quoad exercitium moveat. ibid.
II. *An in prima volitione finis, voluntas ſeipſam moveat.* 450.
Diſputatio VI. *De modo quo voluntas movetur.* 455.
Quæſtio I. *An intellectus per propoſitionem objecti moveat voluntatem in genere cauſæ efficientis.* ibid.
II. *An voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè præmoveatur à Deo.* 458.
Diſputatio VII. *De fruitione, de intentione & de electione.* 485.
Quæſtio I. *Quid ſit fruitio.* 486.
II. *Cujus potentiæ actus ſit intentio, & quodnam illius objectum.* 489.
III. *An electio ſit actus voluntatis vel intellectus.* 492.
IV. *Vtrum ex duobus bonis poſſit voluntas eligere minus bonum vel ſaltem æquale.* 494.
Diſputatio VIII. *De conſilio, conſenſu, uſu & imperio.* 503.
Quæſtio I. *Vtrum conſilium formaliter ſit ſola inquiſitio rationis, vel etiam judicium ſeu ſententiam intellectus includens.* 504.
II. *An in noſtra voluntate reperiatur uſus poſt electionem, qui ſit actus diſtinctus ab illa.* 508.
III. *An imperium ſit actus rationis, & quis?* 510.
TRACTATUS V. *De moralitate actuum humanorum.* 517.
Diſputatio I. *De moralitate in communi.* ibid.
Quæſtio unica. *Quid ſit moralitas actuum humanorum, quidve addat ſuprà libertatem.* ibid.
Diſputatio II. *De ſpeciebus moralitatis.* 523.
Quæſtio unica. *In quo conſiſtat bonitas moralis actuum humanorum* ibid.
Diſputatio III. *De principiis moralitatis.* 526.
Quæ-

Quæſtio I. *An prima & ſpecifica moralitas in actibus humanis, ex objecto deſumatur.* ibid.
II. *An omnis actus humanus, tam internus quàm externus, aliquam bonitatem aut malitiam moralem deſumat à circunſtantiis.* 529.
III. *An actus humani deſumant à fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, ſpecie diverſam ab ea quam habent ex objecto.* 533.
Diſputatio IV. *De concurſu multiplicis moralitatis in eodem actu.* 535.
Quæſtio I. *An idem numero actus poſſit ſimul habere duas ſpecies moralitatis, putà bonitatem ex ſubjecto, & malitiam ex fine operantis; vel econtra.* 536.
II. *An poſſit idem actus moralis habere duplicem ſpeciem, quæ ſimul ſit bona, vel ſimul mala.* 544.
III. *A quo actus ad finem extrinſecum ordinatus, habeat ſpeciem eſſentialem bonitatis aut malitiæ; an ab objecto, vel à fine.* 547.
Diſputatio V. *De indifferentia ad bonitatem & malitiam.* 550.
Quæſtio unica. *An detur aliquis actus humanus, qui non ſolùm ex ſua ſpecie, ſed etiam in individuo ſeu quoad exercitium, ſit indifferens.* ibid.
Diſputatio VI. *De moralitate actus interioris.* 562.
Quæſtio I. *An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur, vel ſaltem bonitas intentionis diminuat malitiam electionis.* 563.
II. *An voluntas humana ut recta ſit, debeat conformari divinæ, non ſolùm in volito formali, ſed etiam in volito materiali.* 566.
Diſputatio VII. *De moralitate actus exterioris.* 567.

Quæſtio unica. *An actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem ejuſdem exterioris actus?* ibid.

TRAC-

TRACTATUS I.

DE ANGELIS.

CUm natura Angelica, humanam plurimùm excedat, ut aſſerit Pſalmiſta Pſal. 8. his verbis: *Minuiſti eum paulò minùs ab Angelis*, & ut colligitur ex SS. Patribus; Dionyſius enim vocat Angelos, cœleſtes litteras; & Origenes, Trinitatem alteram: ideò viſis omnibus quæ de Deo apud Theologos pertractantur, in primo Tomo, priùs in iſto de natura Angelica, & de omnibus aliis quæ de Deo conditore agitantur, quàm de homine, & de Deo incarnato ſeu de Deo Redemptore loquendum eſt; ideò ſit

DISPUTATIO PROOEMIALIS.

De Exiſtentia & creatione Angelorum.

PRiuſquàm deveniamus ad proprietates & munera Angelorum, examinanda eſt ipſorum exiſtentia, cùm ex Ariſtotele, exiſtere præcedat operari.

QUÆ-

QUÆSTIO I.

Unde probetur dari Angelos?

Dico dari Angelos, & probari. 1. Ex ſacra Scriptura; nam Matth. 1. habetur, *Apparuit Angelus Ioſeph*, Luc. 1. *Miſſus eſt Angelus Gabriel &c.* Et Geneſ. 28. *Scalam vidit Iacob, & Angelos Dei deſcendentes & aſcendentes per eam*: ergo ex Scriptura probatur dari Angelos. 2. Ex Conc. Lateran. cap. *Firmiter*, habetur, Deum ab initio temporis utramque de nihilo condidiſſe naturam, ſpiritualem ſcilicet & corpoream, Angelicam & humanam: ergo ex Conc. probatur dari Angelos. 3. Ex naturali convenientia, ſubſtantia dividitur in corpoream & in incorpoream; ſed experientia & ratio naturalis convincunt nos de exiſtentia ſubſtantiarum corporearum: ergo etiam de exiſtentia ſubſtantiarum ſimpliciter incorporearum; ſed ſubſtantia ſimpliciter incorporea ſeu expers potentialitatis ad materiam, debet eſſe ſubſtantia Angelica: ergo &c. Præterea, nulla eſt qualitas cujus exiſtentia non probet exiſtentiam alterius qualitatis contrariæ & oppoſitæ; ſed dantur qualitates corporeæ & materiales: ergo earum exiſtentia probat exiſtentiam qualitatum ſpiritualium, quæ non poſſunt eſſe ſine ſubjecto merè ſpirituali, quod eſt ſubſtantia Angelica. Tandem, exiſtentia Angelorum probatur ex operibus magorum & energumenorum; nam efficiunt opera quæ totius naturæ vires excedunt: repræſentant in ſpeculis & aqua res abſentes, in momento excitant tempeſtates, puellæ ignaræ loquuntur variis linguis, panguntque carmina; ſed hæc opera non poſſunt fieri niſi per aliquam virtutem ſuperiorem virtute totius naturæ, quæ quidem

dem virtus nequit eſſe divina, cùm nequeat eſſe cauſa mali: ergo debet eſſe virtus diaboli, quæ in energumenis & magis operatur: ergo ex operibus magorum probatur exiſtentia Angelorum.

His addi poteſt experientia alia quæ probat dari Angelos, præter experientiam datam de energumenis, nimirum ea quam habemus de continua circulatione cœlorum, qui non ex ſeipſis moventur, ſed ab Angelis qui propterea dicuntur intelligentiæ motrices, ut loquitur Ariſtoteles 8. Phyſic. Et inde regulatus eſt ille motus cœlorum, nec à recto tramite deviat. Eſt quoque inter omnes mundi partes ſubordinatio, qua corpora ſublunaria cœleſtibus, & hæc ſubſtantiis ſpiritualibus ſubjiciuntur; igitur hæc continua cœlorum circulatio probat dari Angelos. Eſt alius motus eorum exiſtentiam probans, videlicet motus aquæ probaticæ piſcinæ, in qua Angelus qui de cœlo deſcendebat, movebat aquam, Joan. 5. Item in ſtrictiſſimo Dei judicio apparebunt Angeli pro electis congregandis, ut legitur Matth. 24. verſ. 31. *Et mittet Angelos ſuos cum tuba, & voce magna, & congregabunt electos ejus à quatuor ventis, à ſummis cœlorum uſque ad terminos eorum*: ergo dantur Angeli. Tum authoritate Sacræ Scripturæ, ſanctorum Patrum, & Conciliorum quorum verba ſileo. Tum experientia conjecturali, ut ex dictis conſtat.

Sed an exiſtentia Angelorum poſſit ratione naturali evidenter probari? in hoc eſt major difficultas; attamen pars negativa eſt probabilior. Ita Caſpenſis, Valentia, Fraſſen, Becanus, & alii, aſſerentes exiſtentiam Angelorum ratione naturali non poſſe demonſtrari, ſed ſolùm ſuaderi rationibus probabilibus: quia ratio naturalis rerum exiſtentiam demonſtrare non poteſt niſi ex earum natura vel ex earum effectibus, ſeu à priori & à poſteriori; ſed

neu-

neutrum dici poteſt: non primum, quia non eſt de Angelorum natura, ut actu exiſtant, cùm exiſtentia non ſit de eſſentia creaturæ: nec ſecundum, quia omnes effectus qui Angelis tribuuntur, ab aliis cauſis provenire poſſunt, ſcilicet à Deo, vel ab anima ſeparata, vel ab alia cauſa occulta: ergo ex nullo capite ſumi poteſt evidens ratio probans exiſtentiam Angelorum, licèt ex aliquo capite ſuaderi poſſit, ut v. g. ex rationibus adductis, quibus ſuadetur dari Angelos, & ex non repugnantia ipſorum Angelorum: nam ſi ſint poſſibiles, ut eſt certum, quia ſi repugnaret eis exiſtẽtia, vel quia ſpirituales ſunt, vel quia ſubſtantiæ ſpirituales completæ? non primum, quia dantur animæ rationales quæ ſpirituales ſunt: nec ſecundum, quia Deus eſt ſubſtantia ſpiritualis completa; veriſimilius eſt ergo exiſtere Angelos.

QUÆSTIO II.

Utrùm Angeli ante mundum corporeum à Deo creati ſint?

DIco I. Angelos non fuiſſe creatos ante mundum corporeum: Deus enim in principio creavit cœlum & terram & omnia quæ in eis ſunt, ut ait Moyſes annumerando opera omnipotentiæ, & aſſignando ordinem quem in creatione entium ſervavit: ergo Deus non creavit Angelos ante mundum corporeum; cùm Deus priùs creaverit mundum corporeum, quàm omnia quæ in eo ſunt; ſed Angeli ſunt in mundo, & conſequenter non fuerunt creati ante mundum. Deinde, Deus non creavit Angelos ab æterno, ut fides docet, & ab initio operationis ſuæ, ſeu creationis, creavit cœlum & terram, id eſt incœpit à creatione cœli & terræ,

& con-

& conſequenter à mundo corporeo, cum cœlum & terra ſint de mundo corporeo: ergo ante ipſum mundum Deus non creavit Angelos.

Prob. 2. Dum Angeli peccaverunt, cœlum & terra ſtabant: habetur enim ex ſacra Scriptura peccatum fuiſſe commiſſum in cœlo, & dæmones detruſos in inferiores partes terræ: ergo Angeli non fuerunt creati ante mundum corporeum. Prob. conſequentia: Probabilius eſt apud omnes Theologos, Angelos paulò poſt ſui formationem peccaſſe; dicemus enim infra, Angelos peccaſſe in 2. aut 3. inſtanti: at ridiculum eſt dicere, quòd in illo intervallo in quo Angelus permanſit in gratia, Deus creaverit cœlum & terram: ergo Angeli non fuerunt creati ante mundum corporeum.

Dices: Si Angeli creati eſſent cum mundo corporeo, conſtaret ex ſacra Scriptura, ſicut conſtat de *aliis* rebus; ſed non conſtat: ergo. Reſp. negando majorem: plura enim non conſtant ex ſacra Scriptura, quæ tamen ſunt vera, & ratione comprobantur; quia licèt non conſtent ex ſacra Scriptura ſpecialiter & in propria linea, conſtant tamen in genere & illativè. Unde cùm ex principiis generalibus Scripturæ colligatur exiſtentia Angelorum, dicendum eſt, quòd Angeli fuerunt creati cum mundo corporeo, ut probat ratio naturalis, quamvis de hoc nulla fiat mentio expreſſa in ſacra Scriptura.

Dices iterum: Non eſſe credendum Deum tot ſæculis ante creationem corporeæ creaturæ manſiſſe otioſum: ergo aſſerendum eſt, quòd creavit Angelos ante creationem mundi corporei.

Reſp. Quòd ſi argumentum valeret, ſequeretur Deum creaſſe Angelos ab æterno, quod non eſt dicendum: dico tamen antecedens eſſe falſum, Deus enim ab æterno operatur

gene-

generando Verbum divinum, & communicando ſe tribus divinis ſuppoſitis, & conſequenter non manſit otioſus.

Dico 2. probabiliter Angelos in ipſo mundi corporei initio, ſeu prima die creationis à Deo fuiſſe conditos, ut colligitur ex Conc. Lateran. loco citato, ubi habetur, *Deus ſimul ab initio temporis condidit creaturam corpoream & incorpoream*. Deinde, fundamenta ædificii priùs conſtruuntur, quàm cætera quæ in ipſis ſubſtentantur; ſed Angeli ſunt quaſi fundamentum mundi, ut exponunt nonnulli ſuper Pſal. 86. *Fundamenta ejus in montibus ſanctis*: dicentes Angelos eſſe montes illos in quibus Deus fundavit & ſtabilivit mundum: ergo probabile eſt, quòd Deus creavit Angelos in ipſo initio mundi corporei.

Dices: Angeli ſunt creaturæ nobiliſſimæ, cùm ſint præſtantiores hominibus, ut poſteà dicemus; & homines ſint nobiliores cæteris creaturis: ergo omnibus aliis præferri debuerunt, proindèque ante ipſas creari, vel poſt, veluti opus præſtantiſſimum, ut agnoſcamus Deum per Angelos ſuum coronaſſe opus; ſed non creavit Angelos ante mundum corporeum, ut probat prima concluſio: ergo poſt creationem aliarum creaturarum, non autem in ipſo mundi corporei initio.

Reſpondeo negando conſequentiam: nam homo eſt nobilior creaturis corporeis, non debuit tamen priùs illis creari, quia rerum natura aliter exigebat. Ita ſimiliter Angeli non debuerunt creari ante mundum corporeum, nec poſt, quamvis ſint nobiliores hominibus, quia ordo univerſi exigebat Angelos produci in ipſo mundi corporei initio: neceſſe enim fuit creare lucem prima die, & ideo Deus dixit, *Fiat lux & facta eſt lux*, ut obſervat Moyſes, quia tenebræ erant ſuper faciem abiſſi; ſed plures Scripturæ ſacræ interpretes exiſtimant per lucem intelli-

gendam eſſe naturam ſpiritualem, ſeu Angelicam: ergo Angeli fuerunt creati in ipſo mundi corporei initio.

QUÆSTIO III.

In quo locò Angeli creati ſint?

DIco probabiliùs Angelos fuiſſe creatos in cœlo Empyreo. Prob. Probabilius eſt Deum creaſſe Angelos in loco in quo volebat ipſos permanſuros, quàm in alio extraneo & indebito, ſicut creavit hominem in terra quia erat terreſtris, & in terra permanere debebat uſque ad mortem, & in terra vivere; ſed Deus voluit Angelos permanere in cœlo Empyreo, & in ipſo vivere in æternum, non autem in ſydereo; & dum creavit Angelos, non creavit eos, ut extraneos, ſed ut cœli domeſticos: ergo in eodem cœlo Empyreo ipſos creavit.

Prob. iterum, deſtruendo adverſariorum rationem: Si Deus non creaſſet Angelos in cœlo Empyreo, maximè quia ſequeretur, quòd in eodem peccaſſent; ſed hæc ſequela non eſt abſurda: ergo illud unde ſequitur non eſt rejiciendum. Prob. minor 1. In cœlo Empyreo Angelus non erat impeccabilis, nec cœlum Empyreum per peccatum Angeli fuiſſet odioſum: ergo non eſt abſurdum dicere, quòd Angelus peccavit in cœlo Empyreo, imò in eodem cœlo peccavit; nam peccavit in loco de quo cecidit propter peccatum; ſed cecidit de cœlo Empyreo, ut patet ex illo Iſa. 14. *Quomodo cecidiſti de cœlo Lucifer qui manè oriebaris?* ergo Angelus peccavit in cœlo Empyreo. Prob. minor: Paradiſus eſt cœlum Empyreum: ſed Angelus per peccatum exivit de paradiſo, ut prob. illud

Eze-

Ezech. 28. *In delitiis paradiſi fuiſ*: ergo Lucifer peccavit in cœlo empireo. Prob. 2. minor principalis: Non eſt abſurdum dicere, quòd malus Angelus peccavit in loco in quo permanſerunt boni; nam ſi eſſet abſurdum admittere peccatorem in cœlo empireo, abſurdum eſſet etiam admittere bonos Angelos in loco in quo mali peccaverunt; ſed non eſt abſurdum dicere, quòd boni Angeli permanſerunt in loco in quo mali peccaverunt, imò hoc eſt certum; cùm non conſtet de eorum mutatione locali: ergo non eſt abſurdum dicere, quòd Angeli peccaverunt in cœlo empireo.

Dices: Si Angelus in cœlo empireo peccaſſet permanſiſſet cœlum illud coinquinatum, ſicut paradiſus terreſtris per peccatum Adæ; ſed cœlum empireum numquam coinquinatum fuit: ergo in ipſo nullum peccatum fuit commiſſum.

Reſp. nego majorem & paritatem: tum quia Deus non ordinavit peccatum Angeli in pœnam ipſius Angeli peccantis, & loci; ſed peccantis tantùm. Ratio eſt, quia Lucifer non erat caput omnium Angelorum; ſicut Adam omnium hominum. Tum quia Deus non inſtituerat Luciferum dominum cœli empirei, ſicut Adamum paradiſi terreſtris: ergo Lucifer non coinquinavit cœlum empireum, ſicut Adam coinquinavit paradiſum terreſtrem, cùm nullus præter Adamum debebat permanere in paradiſo terreſtri, & alii Angeli debebant permanere in cœlo empireo.

Dices iterum: Angelus peccavit, quia voluit aſcendere in cœlum empireum, ut conſtat Iſa. 14. ergo ſignum eſt, quòd non peccavit, nec fuit creatus in cœlo empireo, ſed in ſydereo. Reſp. negando antecedens: peccavit enim, quia volebat aſcendere in cœlum Divinitatis, & SS. Trinitatis, ut inſinuant hæc verba ipſiuſmet Angeli, *Similis ero Altiſſimo*: ergo fuit creatus, &

pec-

peccavit in cœlo empireo, de quo volebat aſcendere ad ſolium Dei. Tandem non conſtat in ſacra Scriptura, nec in SS. Patribus, Luciferum numquam fuiſſe in cœlo empireo: ergo probabile eſt, quòd in ipſo fuerit creatus.

Hujus reſponſionis veritatem, nimirum Angelos peccaſſe in cœlo Empireo, confirmat D. Bernardus in ſerm. de Ligno, Fœno, & Stipula, ubi ait, *Nuſquam eſt ſecuritas, neque in cœlo, neque in paradiſo, multò minùs in mundo; in cœlo enim cecidit Angelus ſub præſentia divinitatis, Adam in paradiſo de loco voluntatis, Judas in mundo de ſchola Salvatoris*; ſed cœlum ubi eſt præſentia Divinitatis, eſt Empyreum, in quo vivunt & regnant beati qui vident Deum facie ad faciem: ergo malus Angelus volebat aſcendere ad thronum & ſolium Trinitatis, non autem ad cœlum Empyreum, ut ſuadet hæc particula, *Similis ero Altiſſimo*, ſcilicet Deo Patri. Etiam D. Thomas eſt ejuſdem ſententiæ 1. p. q. 61. art. 4. ad 3. ubi ait, *Dicendum, quòd loquitur ibi* Angelus *non de cœlo aliquo corporeo, ſed cœlo ſanctæ Trinit. in quod Angelus peccans aſcendere voluit, dum voluit Deo aliquo modo æquiparari*: ibi enim per cœlum corporeum, excludit cœlum Empyreum; & per cœlum ſanctæ Trinitatis, intelligit ſolium ſeu ſedem ſanctæ Trinitatis, quæ dicitur cœlum in Sacra Scriptura, in qua cœlum dicitur ſedes Dei; vel intelligit æqualitatem Dei, ut ſuadet hæc ultima particula, *Dum voluit Deo aliquo modo æquiparari*.

Dices tandem: Homo fuit creatus extra Paradiſum Terreſtrem, & poſteà in ipſum tranſlatus; legitur enim in ſacra Scriptura: Deus creavit hominem & poſüit illum in Paradiſo voluptatis, ut cuſtodiret illum: ergo Angelus etiam creatus fuit extra Paradiſum ſeu cœlum Empyreum, & poſteà in ipſum fuit translatus. *Reſpondeo* negando conſequentiam: homo enim fuit creatus extra Paradiſum, ut cognoſceret

ceret

BIBLIOTECA NAZ. VITTORIO EMANUELE ROMA
BIBL. NAZ. VITTORIO EMANUELE ROMA

ceret Paradiſum non eſſe locum naturaliter debitum hominibus, ſed ex gratia datum, ut tenent communiter Thomiſtæ cum doctore Angelico, quæ ratio non habet locum in Angelis; quia, inquiunt, Empyreum eſt debitum Angelis per naturam, ut advertit Bancelus poſt plures alios. Addo aliam rationem: Homo eſt creatura materialis & terreſtris, de limo formatus, & natus ad laborem, ut monet Tertulianus, & in pulverem reducendus: ergo debuit creari extra Paradiſum voluptatis, & ut operaretur transferri poſteà in ipſum: at Angelus eſt creatura merè ſpiritualis atque cœleſtis: ergo debuit creari & produci extra terram, ſeu in Cœlo Empyreo, ut locus correſponderet dignitati locati. Vel dico, quòd Eva fuit producta in Paradiſo voluptatis, ut colligunt omnes Theologi ex ſcriptura Geneſ. 2. ut dicemus in proprio loco: ergo Angelus debuit creari in Paradiſo ſeu in Cœlo Empyreo, cùm Angelus ſit nobilior Eva.

DISPUTATIO II.

De ſubſtantia Angelorum ſecundùm ſe.

Licèt Angelorum ſubſtantiam, ſacra Scriptura, Patres, & Conc. probent, tamen juxta Theologorum methodum ponenda eſt præſens diſput. quatuor quæſtiones continens.

QUÆ-

QUÆSTIO I.

Vtrum Angeli ſint omninò incorporei & immateriales?

DIco Angelos eſſe omninò incorporeos & immateriales; ita SS. Patres & Theologi: Nam ſi Angeli eſſent corporei, eſſent corruptibiles, paſſibiles, & infirmitatibus affecti, cùm neceſſariò viverent in corpore; ſed hoc eſt falſum, quia creaturæ ſpirituales, de quibus fit mentio in Conc. Lateran. ſub Innoc. III. non ſubjiciuntur infirmitatibus corporis humani: ergo Angeli non ſunt corporei. Deinde, ſi Angeli eſſent corporei, non poſſent penetrare cœlos, ut ad nos deſcenderent, ſine magno tumultu, nec poſſent plures exiſtere in uno & eodem loco; *ſed hoc eſt* falſum. Tum quia nemo audit tumultum Angelorum deſcendentium de cœlo. Tum quia integra dæmonum legio ſeu *6666.* dæmones erant in corpore cujuſdam dæmoniaci ut conſtat apud Luc. 8. ergo ſignum eſt, quòd Angeli carent quantitate, dum unus alium non excludebat ex illo corpore; at ſi Angeli eſſent corporei, haberent quantitatem: ergo ſunt expertes materiæ & corporis. Tandem ex Apoſt. ad Heb. 1. Angeli ſunt adminiſtratores ſpiritus: ergo cùm Apoſtolus nihil dicat de eorum materia, ſignum eſt, quòd nullo modo ſunt corporei, ſed merè ſpirituales.

Obj. 1. Angeli offenduntur quibuſdam odoribus. 2. Patiuntur ab igne inferni. 3. Poſſunt depingi, ut approbavit Conc. Nicen. requirente Joan. Theſſalon. Epiſcopo. 4. Sunt capaces generationis, ut conſtat ex ſacra Scriptura Geneſ. 6. ubi habetur: *Videntes Filii Dei* (id eſt Angeli, ut conſtat ex 70.) *filias hominum quòd*

eſſent

eſſent pulchræ, acceperunt ſibi uxores ex omnibus quas elegerant: ergo Angeli habent corpora.

Reſp. ad 1. & 2. dicendo non eſſe ad propoſitum, cùm Angeli poſſint offendi & pati, licèt non habeant corpora, ut patet in anima rationali à corpore ſeparata. Ad 3. dico, quòd ex pictura non poteſt colligi Angelos eſſe corporeos, cùm Deus depingatur; unde Joan. Epiſcopus non intendebat depingere Angelos, ut homines cognoſcerent eos tales quales ſunt, ſed ut cognoſcerent Angelos eſſe & exiſtere, cùm pictura non ducat ad cognitionem rei quam repræſentat, quoad quid ſit, ſed tantùm quoad an ſit: ergo ex pictura materiali non valet inferre Angelos eſſe corporeos, ſed ſolùm Angelos eſſe. Ad ultimum, dico cum omnibus Theologis, quòd per *Ly Filii Dei*, 70 Interpretes non intelligebant Angelos qui reverà ſunt Filii Dei, ſed Filios Seth qui erant etiam Filii Dei, quia erant juſti, & ducebant vitam angelicam, quos Scriptura & Patres per anthonomaſiam vocant Angelos, ut Joan. vocabat Epiſcopos, Angelos, ut habetur Apocalyp. cap. 2.

Objicies 2. Divus Auguſtinus 12. confeſſionum ait; *Deus fecit materiam communem viſibilium & inviſibilium*, ſeu ſpiritualium & materialium, ideſt Angelorum & aliarum creaturarum: ergo Angeli ſunt materiales ſicut cæteræ creaturæ viſibiles, cùm materia ſit communis omnibus à Deo conditis; alioquin ſequeretur, quòd Angeli qui eſſent expertes materiæ, eſſent omninò ſimplices, quod de Ang. dici non poteſt, cùm omnimoda ſimplicitas ſoli Deo conveniat.

Reſpondeo divum Auguſtinum ibi ſumere materiam pro ente, & pro re informi & potentiali, quæ eſt proportionaliter communis ſubſtantiæ corporeæ & ſubſtantiæ ſpirituali, non autem pro materia prima, quæ eſt gremium de quo educuntur omnes formæ ſenſibiles & materia-

teriales. Nomine materiæ uſus eſt Auguſtinus, quia ens, aut res informis & potentialis convenit cum materia prima, quatenus materia prima eſt ex ſe indifferens ad formas, & in ipſa conveniunt res materiales, tam ſublunares, quàm cœleſtes: ita pariter ens eſt indifferens ad talem vel talem differentiam, & in ipſo omnia conveniunt; & inde ſequitur, Angelum non eſſe omninò ſimplicem, cùm conſtet genere & differentia, ſed ſolùm eſſe ſimpliciorem creaturis materialibus, quæ conſtant nedum genere & differentia, ſed etiam materia & forma; nec per hoc ſunt ſimplices ſicut Deus, qui eſt expers totius compoſitionis.

Dices: Ergo Angeli conſtant ex aliqua materia ſpirituali, quia ubi reperitur forma, ibi reperiri debet aliqua materia; cùm actus ſeu forma, & potentia ſeu materia ſint ejuſdem generis. *Nego* conſequentiam; ad probationem, dico, argumentum eſſe verum de actu qui dependet à potentia in eſſe, fieri, & conſervari, qualis eſt actus ſeu forma materialis: & falſum de forma quæ petit creari, ſecus enim anima rationalis, quæ eſt actus ſeu forma corporis, eſſet etiam materialis, quod eſt hæreticum: ergo Angelus qui eſt nobilior homine, caret omni materia, eſtque omninò ſpiritualis & incorporeus. Ideo enim anima rationalis eſt immaterialis; quia eſt vicina ſubſtantiæ Dei, ut docet D. Auguſtinus in Pſalm. 145. ſed natura Angeli eſt vicinior, cùm nullum terræ & carnis commercium neſciat: ergo eſt omninò immaterialis, ut deffinitum fuit in Concilio Lateranenſi 4. ſub Innocentio III. cap. *Firmiter*, de ſumm. Trinit. ſuprà relato, cujus verba ſunt hæc, *Firmiter credimus, & ſimpliciter confitemur, quòd unus ſolus eſt Deus verus &c. qui ſua omnipotenti virtute ſimul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, ſpiritualem & corporalem, Angelicam videlicet & humanam, ac*

deinde humanam quaſi communem, ex ſpiritu & corpore conſtitutam: ex quo ſequitur, naturam Angelicam nullatenùs eſſe corpoream, cùm ſpirituale hìc ſe habeat ſicut membrum dividens creaturam, ſicut in animalis diviſione rationalitas, quæ cùm nequeat eſſe irrationalitas, nec natura Angelica poteſt eſſe corporea, quia una differentia numquam prædicatur de alia. Nec obſtat dicere cum nonnullis, hanc non eſſe definitionem Eccleſiæ, ſed ſententiam quæ tunc communis erat: quia hoc eſt falſum, ut conſtat ex propriis terminis Canonis citati.

Dices iterum: Anima rationalis eſt ſpiritualis & incorporea ſicut Angelus, eſt tamen forma corporis: ergo Angelus, quamvis ſpiritualis ſit, dicit aptitudinem ad materiam. *Nego* conſequentiam: quia anima quamvis ſpiritualis ſit, eſt pars hominis, & ens quaſi incompletum, cùm ſit complementum corporis: at Angelus eſt ens omninò completum, ac concretum, conſtans actu & potentia, & ideò nullum ordinem debet dicere ad corpus.

QUÆSTIO II.

An multitudo Angelorum numerum ſpecierum materialium, & naturæ humanæ individuorum excedat?

DIco 1. Angelorum multitudinem numerum ſpecierum materialium excedere: nam ille numerus eſt major, de quo ſacra Scriptura nullum terminum aſſignat, & quem quaſi in infinitum dinumerat; ſed de numero Angelorum nullum terminum aſſignat ſacra Scriptura, imò quaſi in infinitum dinumerat Angelos: nam Job 25. habetur: *Numquid eſt numerus militum ejus?* Et Dan. 7. *Millia millium miniſtrabant*

bant ei &c. Ergo numerus Angelorum excedit numerum ſpecierum rerum materialium. Deinde, individua naturæ humanæ excedunt ſpecies aliarum creaturarum; plures enim ſunt homines in individuo, quàm aliæ creaturæ in ſpecie: ſed quilibet homo habet ſuum Angelum cuſtodem: ergo ſi numerus hominum excedat ſpecies aliarum creaturarum, oportet etiam, quòd numerus Angelorum excedat numerum ſpecierum, cùm tot ſint Angeli cuſtodes, quot ſunt homines. Minor eſt certa: Prob. major quæ eſt dubia: Dato, quòd ſpecies creaturarum materialium excedant in numero numerum omnium hominum, tamen Angeli cuſtodes ſunt unius & ejuſdem hierarchiæ, & conſequenter ſunt adhuc duæ hierarchiæ Angelorum; quodlibet regnum, quælibet provincia, & quælibet civitas habet ſuum Angelum patronum; in hierarchia Angelorum cuſtodum ſunt adhuc plures Angeli deputandi ad cuſtodiam hominum; tandem tertia pars Angelorum eſt in inferno: ergo dato, quòd numerus ſpecierum creaturarum excedat numerum individuorum naturæ humanæ, non ita excedit, ut nequeat excedi à numero omnium Angelorum.

Dices: Multitudo animalium ſuperat multitudinem omnium hominum; ſed reſtat adhuc multitudo omnium entium creatorum: ergo ſignum eſt, quòd numerus ſpecierum creaturarum excedit numerum Angelorum. Reſpondeo diſtinguendo antecedens: Multitudo animalium quoad individua excedit numerum omnium hominum, concedo: Quoad ſpecies, nego. Unde neganda eſt conſequentia, quia numerus ſpecierum aliarum creaturarum, additus numero ſpecierum animalium, non adæquat numerum omnium hominum.

Dico 2. Numerum Angelorum non excedere numerum individuorum ſpecierum omnium: improbabile enim eſt, plures eſſe Angelos, quàm

lapides, ſtellas, atomos aeris, formicas, &c. Ergò licèt numerus Angelorum excedat numerum ſpecierum aliarum rerum creatarum, non excedit numerum individuorum. Deinde, numerus individuorum in ratione numeri eſt magis extenſus, quàm ſpecies in ratione ſpeciei, ut patet in arbore Porphiriana; ſed inter Angelos non datur numerus individuorum, ſed tantùm ſpecierum: ergo numerus creaturarum materialium, qui eſt numerus individuorum, eſt magis extenſus, quàm numerus Angelorum qui eſt tantùm ſpecierum.

Objicies contra primam concluſionem: Quantò aliquid eſt magis vicinum unitati, tantò minùs eſt multiplicatum; quia magis participat de ſuo principio, quod eſt ſimpliciter unum: ſed Angelus eſt vicinior Deo qui eſt ſimpliciter unus, quàm cœteræ creaturæ, ut dictum eſt in quæſtione præcedenti; eſt enim vicinior quàm anima rationalis, & hæc eſt vicinior aliis creaturis purè materialibus: ergo Angelus eſt minùs multiplicatus, & conſequenter non excedit numerum ſpecierum omnium.

Reſpondeo, argumentum non concludere de numerica multiplicatione, alioquin daretur tantùm unus Angelus, ſicut unus ſol, vel tres, ſicut tres cœli, quod eſt falſum; ſed ſolùm concludere de multiplicatione in compoſitione, ſeu de unitate ſimplicitatis, quod certum eſt in Angelo, qui eſt minùs multiplicatus ſeu compoſitus, quam cœteræ creaturæ, quia eſt vicinior Deo qui eſt ſimpliciſſimus. In alio autem ſenſu, qui eſt de multiplicatione numerica, Angelus debet excedere ſpecies aliarum creaturarum, quia Deus in creatione rerum intendit perfectionem univerſi: unde quò aliqua ſunt magis perfecta, eò majori exceſſu ſunt creata ad majorem univerſi perfectionem: ſed in rebus corporeis exceſſus conſiſtit in magnitudine, & in ſpiritualibus conſiſtit in multitudine, ut notat D. Thom.

ergo

ergo Angeli qui ſunt ſpirituales & perfectiores aliis creaturis univerſi, debent cæteras univerſi ſpecies excedere in multitudine.

QUÆSTIO III.

An ſint vel eſſe poſſint plures Angeli in eadem ſpecie?

SUppono tamquam certum, Angelos diſtingui ſpecie; ratio eſt, quia creaturæ materiales ſunt diverſæ ſpeciei, imò plures ſunt diverſi generis; alioquin hic mundus terreſtris & viſibilis eſſet omninò imperfectus, cùm pulchritudo Univerſi in varietate objectorum conſiſtat: ergo mundus intellectualis & immaterialis, ut ſit perfectus, & omni pulchritudine pollens, conſtare debet creaturis ſpecie diſtinctis; ſed creaturæ quibus ille mundus conſtat, ſunt Angeli: ergo diſtinguuntur ſpecie. Prætereà inter Angelos ſunt diverſæ hierarchiæ & diverſi ordines, & ipſi habent diverſas dignitates, & gaudent diverſis proprietatibus naturalibus, ut ex dicendis patebit: ergo diſtinguuntur ſpecie; unde difficultas non eſt, an diſtinguantur ſpecie? cùm in hoc conveniat, Gonetus cum Scoto, ſed an poſſint eſſe ejuſdem ſpeciei, ſeu an Deus poſſit creare duos Angelos ejuſdem ſpeciei?

Dico igitur, nedum de potentia Dei abſoluta poſſe Angelos intra eamdem ſpeciem multiplicari, ſed etiam de potentia ordinaria. Prob. 1. Angeli ſunt omnes ſub eodem genere, alioquin diſtinguerentur pluſquàm ſpecie: ergo poſſunt etiam eſſe plures ſub eadem ſpecie. Prob. conſequentia: Si non poſſent eſſe plures Angeli ſub una & eadem ſpecie, ſicut ſunt ſub uno & eodem genere, maximè quia multiplicatio

ſpecifica non exigit materiam, ſicut multiplicatio numerica: ſed hæc ratio quæ eſt principalis Goneti, eſt falſa: ergo &c. Probatur minor multipliciter; 1. Una & eadem materia poteſt eſſe ſub diverſis formis, (ut dicitur in Phyſica) & ſimul cum ipſis conſtituere duo individua; nam ſi in eodem corpore eſſent duæ animæ rationales, proculdubiò ibi eſſent duo formaliter homines numero diſtincti: ergo ſignum eſt, quòd materia non eſt principium individuationis, & quòd intra eamdem ſpeciem poteſt eſſe multiplicatio numerica ſine multiplicatione materiæ. 2. Divinæ perſonæ ſunt numero tres, alia enim eſt perſona Patris, alia Filii, & alia Spiritus ſancti; tamen carent materia: ergo, ut tres Angeli diſtinguantur tantùm numero, non exigunt materiam. 3. Hoſtia poſt conſecrationem non retinet materiam quam habebat ante conſecrationem, tamen eſt diſtincta tantùm numero ab alia, & eſt eadem numero, ac erat anteà: ergo, ut plures Angeli ſint tantùm numero diſtincti, non exigunt materiam. Tandem, animæ rationales ſecundùm ſe ſumptæ ſunt ſub eadem ſpecie, licèt nullam materiam includant: ergo Angeli, ut ſint ſub eadem ſpecie, non exigunt materiam.

Reſpond. Gonet. num. 83. Duas animas rationales diſtingui numero, quia connotant & reſpiciunt materiam; nam animæ rationales dicunt ordinem ad diverſa corpora quæ informant, accidentia verò ſpiritualia ad ſubjectum cui inhærent.

Contra 1. Licèt hæc ratio valeat de animabus, & ſolvat de accidentibus; tamen non ſolvit nec valet de divinis Perſonis, quæ nullum ordinem dicunt ad materiam. 2. Principium formale alicujus rei, debet eſſe propter ipſammet rem, & in ipſa eſſentialiter, ſecluſo quocumque alio, & præſertim ſi res illa ſit abſoluta; v. g. rationalitas quæ eſt principium formale hominis,

nis; eſt in ipſo propter ipſummet hominem; & ſi per impoſſibile homo eſſet ſolus, rationalitas ſemper eſſet conſtitutivum ejus: ergo conſtitutivum formale individui debet eſſe in ipſo propter ipſum; ſed ordo animæ ad corpus non eſt in anima propter ipſam animam, ſed propter corpus: ergo non poteſt individuari per talem ordinem, cùm ſit entitas abſoluta. 3. Ordo animæ rationalis ad corpus, eſt inclinatio qua anima tendit ad corpus: ſed hujuſmodi ordo ſupponit animam individuatam & ſingularem: ergo non poteſt eſſe principium individuationis ejus. Probatur minor: De natura inclinationis formaliter ſumptæ eſt eſſe alterius, nimirùm ſubjecti, quod inclinat: ergo antequàm anima rationalis dicat inclinationem ad corpus, eſt ſubjectum & entitas aliqua; alioquin illa inclinatio eſſet nullius, aut ipſamet anima, quod implicat. Hoc ſuppoſito, quæro, an anima rationalis conſiderata antecedenter ad inclinationem ſit ſingularis, ſeu una numero, vel ſpecie? Si 1. ergo non eſt formaliter individuata per talem ordinem: Si 2. ergo in tali ſtatu prædicatur de pluribus numero differentibus, & eſt indifferens ad plura: ſed hoc eſt falſum, cùm anima mea v. g. numquam fuerit indifferens ad meum vel aliud corpus, ſed ſemper unibilis corpori meo, & ſemper fuit hæc anima: ergo ut plures Angeli ſint ſub eadem ſpecie, ſicut ſunt ſub eodem genere, non exigunt materiam.

Prob. 2. Unus Angelus nedum ſpecificè, ſed etiam numericè diſtinguitur ab alio, quia Gabriel eſt verè & propriè unum individuum, in quo ſpecies conſervatur: ergo Deus de potentiâ abſoluta poteſt creare alium Angelum diſtinctum numericè à Gabriele qui modò eſt, & conſervantem eamdem naturam quam Gabriel habet. Probatur conſequentia: Ideò Gabriel diſtinguitur ſpecificè & numericè à Michaele, quia Deus creando Gabrielem creavit ſubſtan-

etiam convenientem cum Michaele jam creato, tantùm in genere; ſed probabile eſt, quòd ſi Deus voluiſſet, creaſſet ſubſtantiam convenientem cum Michaele in genere & ſpecie: ergo illi duo Angeli eſſent ſub eadem ſpecie. Prob. min. Dum Deus creavit Gabrielem, Michaele jam creato, non creavit ſubſtantiam convenientem in ſpecie cum Michaele, & cum ipſomet conſervantem eadem naturam, vel quia non potuit, vel quia noluit? 1. non poteſt dici, quia ſi non potuiſſet, hoc proveniret vel ex parte Dei creantis, vel ex parte Angeli creandi? non 1. quia omnipotentia non remanſit exhauſta poſt creationem unius Angeli, nec 2. quia ſecundus Michael erat creabilis, & natura quam primus Michael habebat, erat communicabilis alteri Michaeli: tum quia natura divina quæ eſt perfectior Angelica, communicatur tribus ſuppoſitis, & in illis conſervatur: tum quia humana quæ eſt minùs perfecta quàm Angelica conſervatur in pluribus: ergo dicendum eſt, quòd Deus, dum creavit Gabrielem, non creavit alium Michaelem, quia noluit. Tandem Gabriel & Michael conveniunt in ratione entis, ſubſtantiæ, & in aliis gradibus genericis, quia gradus generici ſunt principia convenientia: ſed gradus ſpecificus, in quo diſconveniunt, eſt ex ſe principium convenientiæ: ergo non implicat, quòd Gabriel, & Michael conveniant in ſpecie, ſicut in genere, & conſequenter, quòd diſtinguantur numero, ſicut diſtinguuntur ſpecie. Probatur minor: Species prædicatur de pluribus ſolo numero differentibus: ergo eſt principium convenientiæ ſpecificæ.

Prob. 3. Ex Doctore, omnis quidditas quæ concipitur ut univerſalis, eſt communicabilis per ſui diviſionem, cùm de ratione univerſalis & communicabilis ſit eſſe unum in multis ſpecie, vel numero differentibus; ſed natura

Mi-

Michaelis v. g. concipitur univerſalis & communicabilis pluribus, non ſpecie differentibus, aliàs eſſet genus, ſed numero: ergo natura Michaelis de potentia Dei abſoluta poteſt habere plura individua. Minor eſt certa, ut patet ſuprà. Doctor probat majorem: Quidditas quæ ut communicabilis concipitur, non poteſt concipi ut communicabilis cum identitate numerali, niſi ſit infinita, ut conſtat in natura divina quæ propter infinitatem remanet una numero in tribus ſuppoſitis; ſed natura Michaelis, quam communicabilem concipimus, non eſt infinita: ergo eſt communicabilis per ſui diviſionem: ergo eſt univerſalis, & conſequenter communicabilis aliis Angelis.

Reſp. Gonet. poſt Cajetanum negando minorem de omni communicabilitate. Sed contra: Nam licèt natura Michaelis non ſit communicabilis ſicut natura divina, nec per aſſumptionem; tamen eſt communicabilis primo modo ab ipſo relato, nempè ſicut natura univerſalis reſpectu ſuorum inferiorum, cùm natura Michaelis ſit una apta eſſendi in multis, ſicut natura Solis. Nec poteſt aſſignari ratio propter quam non poſſint creari alii Angeli intra eamdem naturam contenti, ſicut poſſunt creari alii Soles. Unde quamvis natura Michaelis non ſit communicabilis ſecundo & tertio modo, nempè, ut natura divina, nec per aſſumptionem; tamen eſt communicabilis primo modo: ergo minor argumenti non eſt neganda.

Obji. Gonet. & adducit ſententiam D. Thomæ, & Orig. ſed cum illi Patres loquantur de facto, non de poſſibili, eorum verba non ſunt proponenda, ut ponatur argumentum, quod eſt iſtud. Repugnat, quòd forma ſimplex, & à materia tam actu quàm aptitudine ſeparata, ſeu quæ nullum dicit ordinem ad materiam, ſolo numero multiplicetur; ſed talis eſt natura

Angelica: ergo repugnat, illam intra eamdem ſpeciem ſolo numero multiplicari. Major, in qua difficultas, oſtenditur multipliciter. 1. Ex Ariſtot. 12. Met. cap. 8. text. 49. dicente: *Quæcumque numero ſunt multa, ea materiam habent*. 2. Exemplo D. Thomæ de albedine, quæ ſi eſſet ab omni ſubjecto tam actu quàm aptitudine ſeparata, repugnaret illi in plura individua dividi, cùm albedines non ſint plures, niſi ſecundùm quòd ſunt in pluribus ſubſtantiis. 3. Illi formæ repugnat dividi in plura individua, cui repugnat diverſimodè participari; atqui formæ irreceptibili in materia & ſubjecto repugnat diverſimodè participari: ergo & in plura individua dividi. Major eſt certa. Prob. minor: Illi formæ repugnat diverſimodè participari, cui repugnat limitato ſive inadæquato modo communicari; ſed formæ irreceptibili in materia & ſubjecto, repugnat limitato modo communicari: ergo diverſimodè participari. Major eſt certa: Minor verò prob. Illi formæ repugnat inadæquato ſeu limitato modo participari, cui repugnat illud omne, à quo poteſt provenire, quòd limitato modo participetur; cùm enim unumquodque limitetur per ſuum oppoſitum, puta forma ſpecifica per potentiam, ſive materiam, vel ſubjectum, ut alicui formæ non repugnet inadæquato & limitato modo participari, neceſſe eſt, quòd ipſi non repugnet illud unde poteſt provenire limitatio & inadæquatio participationis illius., ſcilicet materia aliqua ſive ſubjectum; atqui formæ irreceptibili in materia & ſubjecto repugnat illud omne, à quo poteſt provenire, quòd modo limitato & inadæquato participetur, ut ex ipſis terminis conſtat: ergo illi repugnat inadæquato, & limitato modo participari.

Confirm. Subſtantiæ ſimplices & à materia omninò ſeparatæ ſunt infinitæ ſecundùm quid, & intra propriam ſpeciem, quia carent limita-

tivo illius, ſcilicet materia quæ habet limitare formam, ſicut ſubjectum limitat accidentia, ut docet S. Thomas hìc art. 2. ad 3. ſed quod intra aliquam ſpeciem eſt infinitum, non poteſt intra illam multiplicari, ſicut, quod eſt infinitum ſimpliciter, non poteſt eſſe, niſi unum: ergo forma ſimplex, & à materia omninò ſeparata, ſolo numero multiplicari non poteſt.

Confirm. ampliùs: Ideò infinitum ſimpliciter non poteſt eſſe, niſi unum, quia totam entis perfectionem continet; ſed forma intra aliquam ſpeciem infinita, totam illius perfectionem continet: ergo intra illam multiplicari non poteſt.

Denique, principalis major ratione fundamentali prob. Materia vel ordo ad illam eſt id à quo, tamquam à prima radice, unitas & diſtinctio numerica deſumuntur: ergo forma quæ caret omni materia & ordine ad illam, non poteſt ſolo numero multiplicari. Antecedens prob. Unitas enim & diſtinctio numerica nequeunt à forma, ut à prima radice, procedere, eò quòd omnis unitas, aut diſtinctio proveniens à forma, formalis ſit, & conſequenter ſpecifica, ac eſſentialis. Diſtinctio etiam numerica ſeu individualis non poteſt ſumi ab exiſtentia, cùm exiſtentia naturam individuam ſupponat, nec etiam à ſubſiſtentia ob eamdem rationem; unde humanitas Chriſti ut individua, fuit præſuppoſita aſſumptioni: nec denique poteſt eadem diſtinctio numerica, cùm ſit intrinſeca & ſubſtantialis, ab accidentibus provenire: ergo ſolùm poteſt à materia vel ex ordine ad illam, ut à prima radice, deſumi.

Reſpond. negando majorem argumenti, cùm principium individuationis à materia non deſumatur, ut probat quæſtio; ſed ab ultima differentia rei, quæ apud Scotiſtas dicitur hæcceitas. Ad 1. prob. dico, Philoſophum, quidquid dicat Gonetus, per nomen materiæ non intelligere

materiam primam, quæ eſt pars Phyſicî compoſiti, ſed illam entitatem contrahentem differentiam ſpecificam, quæ cùm non ſit ſpecifica nec formalis, dicitur materialis, non quòd ſit materia propriè, ſed quia fungitur officio materiæ. Nec valet dicere cum Goneto, Ariſtotelem ibi loqui de materia, ex cujus carentia Deus eſt ſpiritualis & incorporeus, quia non intendebat probare Deum eſſe ſpiritualem & incorporeum, ſed unum numero, quod etiam prob. ſi nomine materiæ intelligatur hecceitas; tum quia quæ non ſunt multa numero, ſed tantùm ſpecie, aut genere, carent illa entitate individuali: ergo verum eſt dicere, quòd quæcumque ſunt numero multa, ea materiam ſeu differentiam individualem habent, quæ determinat ſpeciem ad individuum, ſicut materia determinat formam ad corpus; tum quia optimè prob. non eſſe plures primos motores, quia non ſunt plures hæcceitates; & ratio, cur non ſunt plures hæcceitates, eſt, quia non ſunt plura individua, quoniam hæcceitas, quæ ſe habet reſpectu ſpeciei, ſicut materia reſpectu formæ, eſt principium individuationis. Unde patet etiam falſitas ſecundæ prob. cùm accidentia, ſicut ſubſtantiæ, per hæcceitates individuentur.

Ad 3. prob. nego minorem; nam natura Angelica participatur diverſimodè per diverſas differentias ſpecificas ſecluſo ordine ad materiam: ergo poteſt etiam diverſimodè participari per differentias numerales & individuales ſine reſpectu ad materiam. Ad cujus prob. conceſſa majori, nego minorem; quia forma irreceptibilis in materia & ſubjecto, modò ſit communicabilis cum ſui diviſione, ut contingit naturæ Angelicæ, eſt limitata, & conſequenter poteſt communicari limitato modo, tum quia, quod eſt infinitum, non eſt tale ex carentia materiæ, quia perfectio non provenit ex carentia; tum

quia

quia materia non eſt ratio totius communicabilitatis; alioquin natura divina eſſet incommunicabilis tribus ſuppoſitis, & natura Angelica eſſet etiam communicabilis ſpeciebus: ergo formæ irreceptibili in materia & ſubjecto non repugnat limitato modo communicari. Ad prob. nego minorem; quia illud, à quo provenire poteſt, quòd modo limitato & inadæquato participetur, non eſt ordo ad materiam; ſed ratio formalis ſpeciei, quæ neceſſariò petit eſſe in pluribus numero differentibus, & ſi per impoſſibile natura divina eſſet ſpecies univerſalis, plures dii eſſent poſſibiles: ergo natura Michaelis v.g. præcisè quia ſpecies eſt, habet, unde poſſit participari modo limitato.

Ad 1. confirm. neg. majorem: tum quia pollent ultima differentia individuali, quæ in ſubſtantiis ſimplicibus gerit vices materiæ, & eas complet & determinat metaphyſicè, & cum ipſis conſtituit totum Metaphyſicum, ſicut materia determinat formas Phyſicas; tum quia carentia materiæ, ut dixi ſuprà, non eſt ratio infinitatis: ergo ſubſtantiæ ſimplices non ſunt infinitæ ſecundùm quid, quia carent materia, niſi *Ly* infinitum ſumatur pro incorruptibili. Ratio eſt, quia animæ rationales quæ materia carent, & ſunt incorruptibiles, eſſent infinitæ & numero immultiplicabiles. Unde patet, ſecundam confirmationem non eſſe ad propoſitum, cùm Angeli non ſint ſubſtantiæ infinitæ, nec intra ſpeciem contentæ.

Ad ultimam prob. majoris principalis, nego antecedens: Ad cujus prob. dico, quòd diſtinctio numerica non ſumitur à forma quæ materiam actuat, & eſt pars compoſiti cum ipſa, nec ab exiſtentia, ſed tantùm ab hæcceitate, quæ eſt differentia individualis, ſeu forma illa per quam natura fit hæc, ſicut rationalitas eſt forma per quam animal fit homo; & ſicut brutum & homo conveniunt in omnibus quæ rationali-

tatem.

tatem antecedunt, ſic etiam Petrus & Paulus v.g. conveniunt in omnibus quæ antecedunt hecceitates: ergo ſicut diſtinctio ſpecifica ſumitur à differentia ſpecifica, ſic etiam diſtinctio numerica non poteſt ſumi niſi à forma individuali, per quam forma eſt hæc, quæ non poteſt meliùs explicari, quàm per hæcceitatem.

Confirmatur reſponſio noſtra: Si multiplicatio numerica proveniret à materia, ſequeretur quòd quilibet Angelus qui eſt unus nedum in ſpecie ſua, ſed etiam in numero, ut v.g. Michael, eſſet infinitus: ſed hoc eſt falſum: ergo poſſunt eſſe plures Angeli in eadem ſpecie. Probatur ſequela: Angelo cui repugnat materia, repugnaret etiam principium individuationis, & ipſe contineret omnem perfectionem in ſua ſpecie poſſibilem abſque ulla prorſus limitatione; ergo Michael v.g. eſſet infinitus, quia perfectio poſſibilis ſpeciei eſt infinita; & conſequenter ne ſequatur Michaelem habere perfectionem poſſibilem, tenendum eſt hæcceitatem eſſe principium individuationis, & in eadem ſpecie poſſe de potentia abſoluta Dei plures Angelos eſſe.

QUÆSTIO IV.

Utrum Angeli ſint ex natura ſua incorruptibiles?

Difficultas non eſt, an Angeli poſſint à Deo annihilari & deſtrui, cùm certum ſit, quòd Deus omnia conſervat; ſed eſt, an Angeli ex natura ſua ſint incorruptibiles & immortales, ſeu an ex propria natura & inclinatione tendant ad non eſſe? Gonetus exiſtimat, Scotum contendiſſe Angelos eſſe immortales per gratiam, & annihilabiles ex intrinſeca ſua natura; ſed

errat,

errat, cùm Scotus conſideret Angelos in ordine ad Deum conſervantem, non verò in ordine ad ipſoſmet Angelos, & ſic vera eſt ſententia Doctoris, cùm Deus conſervet omnia ex mero beneplacito voluntatis ſuæ, & conſequenter Angelus conſervatur, id eſt non annihilatur per gratiam, non ita quòd habeat in ſe inclinationem ad non eſſe, ſed quia à Deo dependet in eſſe.

Dico igitur, Angelos ex natura ſua eſſe immortales & incorruptibiles. Prob. Illud eſt ex natura ſua incorruptibile & immortale, id eſt non habet in ſe, unde mori & corrumpi poſſit, quod in ſe nihil habet natum ad deſtructionem & corruptionem ſui, nec correſpondens potentiæ deſtructivæ: ſed Angeli ſic ſe habent: ergo ſunt ab intrinſeco incorruptibiles & immortales. Major eſt certa, quia, quod eſt corruptibile & mortale, natum eſt ad deſtructionem, ſicut v. g. res materiales. Prob. min. Id quo res tendunt ad non eſſe, ſunt qualitates contrariæ, quarum una eſt deſtructiva alterius, ex cujus deſtructione ſequitur deſtructio, aut non exiſtentia rei: ſed Angeli ex natura ſua carent qualitatibus contrariis: ergo non tendunt naturaliter ad non eſſe, imò ad ſemper eſſe.

Confirm. Res materiales & corporeæ duplici via poſſunt non eſſe. 1. Per agens extrinſecum corruptivum & deſtructivum, ut patet, dum per violentiam deſinunt eſſe. 2. Ab intrinſeco, ut patet, dum naturaliter pereunt ſine violentia agentis extrinſeci; & ſunt aliæ res materiales v. g. aſtra & cœli, quæ non poſſunt deſtrui per agens creatum, ſed à ſolo Deo: ſed Angeli non ſunt ſicut res materiales, nec ſicut aſtra: ergo oportet, quòd non ſint corruptibiles ab intrinſeco, ſicut res materiales, nec ab extrinſeco ſicut aſtra, ſcilicet per Deum corrumpentem ſubſtantiam aliquo remanente, ſed tantùm, quòd poſſint non eſſe per Deum annihilantem:

ergo

ergo Angeli ſunt ab intrinſeco incorruptibiles & immortales, ad differentiam rerum materialium & corporearum; nec tendunt ex ſeipſis per potentiam naturalem ad non eſſe, ſed tantùm per potentiam obedientialem qua reſpiciunt Deum, tamquam à quo poſſunt annihilari.

Dices: Sexta Synodus generalis, act. 1. ſtatuit Angelos & animam rationalem habere immortalitatem ex gratia Dei: ergo Angeli ſunt ab intrinſeco corruptibiles & mortales, cùm ea quæ ſunt ex gratia, ſint ab extrinſeco. *Reſp.* Synodum non loqui de corruptione, ſed tantùm de conſervatione, & per immortalitatem intelligit conſervationem, quæ reverà eſt ex gratia Dei, cùm Deus omnia conſervet ex beneplacito ſuæ voluntatis; ſed non loquitur de animabus rationalibus, & de Angelis quoad eorum naturam.

Dices iterum: In Angelis datur potentia ad non eſſe: ergo non ſunt ab intrinſeco incorruptibiles, quia eſſe incorruptibile ab intrinſeco, idem eſt, ac non habere potentiam ad non eſſe. *Reſp.* diſtinguendo antecedens; in Angelis eſt potentia obedientialis ad non eſſe, In ordine ad annihilationem, concedo; ſolus enim Deus eſt in tali impotentia, cùm à nullo conſervetur: Eſt potentia naturalis ad non eſſe in ordine ad deſtructionem, nego antecedens & conſequentiam, quia difficultas non eſt, an Angeli poſſint de potentia Dei non eſſe, ſeu annihilari; ſed tantùm an tendant ex ſeipſis ad non eſſe, & an connaturale ſit ipſis non eſſe? quod inſtantiam non probat.

Dico 1. Angelos eſſe naturæ perfectioris, quàm homines; nam Chriſtus fuit perfectior omnibus hominibus, & natura aſſumpta excedit in perfectione omnes alias naturas ejuſdem ſpeciei; ſed Angeli ſunt naturæ perfectioris, quàm natura humana Chriſti ſumpta in linea naturæ,

ut probat illud Pſalm. 8. *Minuiſti eum paulò minùs ab Angelis*, & ad Heb. 2. *Paulò minùs Angelis minoratus eſt*: ergo Angeli ſunt naturæ perfectioris, quàm homines. Deinde, Angeli & homines diſtinguuntur ſpecie; ſed ſpecies non ſunt ejuſdem perfectionis: ergo oportet, quòd homo ſit naturæ perfectioris, quàm Angelus, vel è contra; ſed primum non poteſt dici, tum quia natura Angelica eſt Deo proximior, immaterialior, & Angeli ſunt ſecundùm eſſe immutabiles & invariabiles: ergo Angeli ſunt naturæ perfectioris, quàm homines.

Dico 2. Naturam Angelicam in aliquibus donis gratuitis & ſupernaturalibus eſſe humana inferiorem; tum quia præcipuum & majus donum gratuitum à Deo collatum, eſt unio hypoſtatica, per quam homo eſt Deus & Deus eſt homo; ſed natura Angelica non fuit decorata unione hypoſtatica, numquam enim Angelos apprehendit, ſed ſemen Abrahæ, inquit Apoſtolus: ergo in donis gratuitis natura humana eſt ſuperior, tum quia inter dona gratuita, fructus paſſionis Chriſti habet primum locum poſt unionem hypoſtaticam; ſed fructus paſſionis Chriſti non fuit pro omnibus Angelis, ſicut fuit pro omnis hominibus, cùm Chriſtus voluerit mori prò omnibus hominibus, & noluerit mori pro malis Angelis: ergo in hoc natura Angelica eſt inferior; tum quia Deus deſtinavit Angelos ad cuſtodiam hominum, & nullum hominem ad cuſtodiam & miniſtrationem Angelorum: ergo in hoc natura Angelica eſt inferior; tum denique quia natura humana gaudet dignitate ſacerdotii & miniſtri Chriſti; & Deus inſtituit hominem, Patrem & defenſorem Filii ſui; ait enim Euangeliſta de Chriſto *Erat ſubditus illis*, Joſepho ſcilicet & Mariæ: ſed Angeli carent dignitate ſacerdotii, & patrocinii Filii Dei: ergo in hoc natura Angelica eſt inferior.

Dico

Dico 3. Angelos eſſe nobiliores hominibus nedum ſecundùm naturæ ſimplicitatem, & puritatem, ſed etiam ſecundùm incorruptibilitatem, & ſecundum cognitionem & amorem; cognoſcunt enim & amant modo nobiliori, quia ſunt ſimiles Deo, quantùm patitur creaturæ conditio. Hic tamen obiter obſerva, quòd ſi Angeli ſint natura nobis ſuperiores, nihilominùs per gratiam adipiſcimur eorum æqualitatem & ſocietatem, ut declarat illud Matth. 22. *Erunt ſicut Angeli in cælo*, non quantùm ad naturam, cùm Angelus & homo diſtinguantur ſpecie, ſed quantùm ad gratiam quæ eſt ejuſdem ſpeciei in Angelis & hominibus, & per eam Angelus & homo juſtificantur & fiunt filii Dei, hæredes regni cœleſtis, & cohæredes Chriſti.

DISPUTATIO III.

De modo quo Angeli corpora aſſumunt.

QUæres 1. an Angeli aſſumant corpora vera & realia? Reſpondeo affirmativè, ut patet ex pluribus ſacræ Scripturæ locis, in quibus conſtat Angelos apparuiſſe ſenſibiliter: Geneſ. 3. legitur dæmonem apparuiſſe Evæ ſub ſpecie ſerpentis, & 32. quòd Jacob luctatus eſt cum Angelo, & ex lucta remanſit claudus. Tandem, certum eſt, quòd Angelus locutus eſt Mariæ, & quòd dæmon obtulit in deſerto lapides Chriſto in panem mutandos: ergo Angeli aſſumunt corpora vera & realia, non autem imaginaria.

Quæres 2. Quæ requirantur, ut corpus dicatur ab Angelo aſſumptum? Reſpondeo 1. Requiri, quòd corpus aſſumptum uniatur Angelo,

gelo; cùm aſſumere, idem ſit, ac ad ſe ſumere. 2. Quòd ei uniatur ut motor mobili, dirigens ipſum in quibuſdam operationibus eliciendis, ut monet Scotus in 2. diſt. 8. nam Angelus non poteſt uniri corpori tanquam forma, quia hæc habet rationem partis, & eſt incompleta, & Angelus eſt ſubſtantia completa; nec hypoſtaticè, tum quia unio hypoſtatica eſt opus ſupernaturale, & dæmones naturaliter aſſumunt corpora: tum quia nullum ſuppoſitum poteſt ſuſtentare duas naturas, niſi ſit infinitum: ergo, ut Angelus aſſumat unum corpus verum & reale, oportet, quòd uniatur ipſi corpori, ſicut motor unitur mobili ad operationes exercendas.

Quæres 3. Ex qua materia formentur corpora aſſumpta ab Angelo, & qua virtute? Reſpondeo quoad 1. dubium, Angelos formare corpora aſſumpta ex materia mixta, non verò ex materia cœleſti, aut purè elementari. Ratio eſt, quia corpus mixtum facilè poteſt condenſari, & figuram ſuſcipere, ut evidenter patet de vaporibus & exhalationibus, quæ ſic per frigus indurantur, ut difficilè poſſint reſolvi. Quoad 2. dubium, dico Angelos formare corpora aſſumpta propria virtute; ratio eſt, quia figurantur condenſatione, quæ fit ſolo motu compreſſionis, ut docent Philoſophi: ſed Angeli propria virtute poſſunt efficere talem motum: ergo poſſunt etiam propria virtute formare corpora quæ aſſumunt. Prætereà, dæmones aſſumunt corpora ad peccandum & ad malum faciendum; ſed hujuſmodi corpora non formantur ſupernaturaliter, cùm opus ſupernaturale nequeat habere malum finem: ergo efformantur virtute Angelica.

Quæres 4. An Angeli in corporibus aſſumptis, vitæ ſenſitivæ opera exercere valeant? Reſpondeo, quòd exercent operationes vitæ quæ fiunt per motum corporis, non verò eas

quæ

quæ à facultatibus ſenſitivis & vegetativis proveniunt; nam Angelus poteſt transferre de loco in locum corpus, quod aſſumpſit; poteſt etiam in corpore aſſumpto loqui, manducare, ambulare, ut legitur de Angelo Raphaele qui cum Tobia loquebatur, & alias corporis operationes, alioſque motus & geſtus efficiebat: ergo poteſt exercere operationes vitæ quæ fiunt per motum corporis, non verò eas quæ à facultatibus ſenſitivis & vegetativis proveniunt; quia hujuſmodi actiones requirunt organum vivum, ſed corpora aſſumpta non habent organa viva, nec ſunt vivificata, alioquin Angeli unirentur corporibus aſſumptis, ſicut anima rationalis unitur corpori, quod eſt falſum, ut patet ſuprà: ergo &c. Præterea, illæ operationes proveniunt à compoſito animato; ſed corpus aſſumptum non eſt animatum: ergo non poteſt exercere operationes, quæ proveniunt à facultatibus ſenſitivis & vegetativis. Nec valet dicere, quòd Angeli verè manducabant in menſa Abrahæ qui eis obtulit cibos, quia Angeli in menſa Abrahæ manducabant figurativè; ratio eſt, quia vera manducatio non conſiſtit in cibi ſumptione, ſed in converſione cibi ſeu alimenti in ſubſtantiam manducantis ſeu aliti; ſed cibus ab Angelo ſumptus non convertebatur in corpus aſſumptum, cùm corpus illud eſſet incapax alimenti & nutritionis: ergo Angeli in menſa Abrahæ non manducabant verè, ſed figurativè.

Quæres ultimò: An dæmones in corporibus aſſumptis generare poſſint? Reſpondeo negativè, nam ad generationem requiritur ſpiritus vitalis & animalis; ſed dæmon in corpore aſſumpto caret vita animali, & conſequenter ſemine: ergo non poteſt verè & propriè generare efficienter. *Dices*: Dæmon poteſt fieri ſuccubus ad virum, & ab eo ſemen recipere in corpore aſſumpto, & poſteà facere ſe incubum ad mulierem,

lierem, quæ poſſet recipere ſemen & generare. Reſpondeo, quòd dæmon in tali caſu non generaret efficienter, ſed tantùm inſtrumentaliter & virtute illius, ad quem fuiſſet ſuccubus, quia ſemen illud non eſſet ſemen corporis aſſumpti, ſed viri, ad quem dæmon fuiſſet ſuccubus; nec Filius genitus eſſet Filius dæmonis, ſed hominis illius, à quo dæmon recepiſſet ſemen in corpore aſſumpto.

Dices iterùm: Probatiſſimi authores teſtantur, fœminas aliquando ex dæmone concepiſſe & peperiſſe. Reſpondeo, fœminas concepiſſe in ſenſu explicato. Vel dico cum Caſpenſi, quòd erant veri alterius fœminæ fœtus, aliundè ſublati: quia Angeli non poſſunt elicere operationes vitales in corporibus aſſumptis, quia actio ſimpliciter & propriè vitalis debet procedere à ſuppoſito vitali intrinſeco, & in eo recipi; quod non verificatur de operatione, aut motu corporis aſſumpti, cùm non informetur ab Angelo, nec ſubſiſtat ipſius Angeli ſubſiſtentia.

DISPUTATIO IV.

De loco Angelorum.

CUm certum ſit, Angelos non eſſe infinitos nec immenſos, oportet, quòd ſint in determinato loco. Unde in hac diſputatione quærenda eſt ratio, per quam ſunt in loco; ſit igitur

QUÆ-

QUÆSTIO I.

Quænam ſit Angelis proxima ratio exiſtendi in loco, tum connaturali, tum violento?

HIc advertenda ſunt ea quæ dixi in 1. tom. diſp. de immenſitate Dei, & ea quæ apud Philoſophos dicuntur de loco naturali, & violento, cùm ſuperfluum ſit, iterùm proponere ea quæ jam ſoluta ſunt.

Dico igitur, quòd ratio formalis, per quam Angelus in loco conſtituitur, & in qua fundatur ubi Angelicum, non eſt operatio virtualiter tranſiens, ſed ſubſtantia Angeli ſecundùm ſe, remota operatione.

Prob. Ratio formalis & proxima, per quam Angelus conſtituitur in loco, eſt ea per quam fundatur reſpectus Angeli ad locum, per quem reſpectum Angelus eſt formaliter locatus & ubicatus: ſed ſubſtantia Angeli ſecundùm ſe, remota operatione, eſt id, per quod fundatur reſpectus Angeli ad locum: ergo &c. Prob. minor multipliciter, 1. Reſpectus quem Angelus dicit ad locum, fundatur poſita ſubſtantia Angeli, ſublato quocumque alio, & perit ſublata ſubſtantia, poſito quocumque alio: ergo ſubſtantia eſt id, per quod fundatur reſpectus Angeli ad locum. Prob. antecedens: Si Angelus exiſtens in iſta aula ceſſaret ab omni operatione per potentiam Dei, nolentis cum ipſo Angelo concurrere ad volitionem, nec ad intellectionem, nec cum aliis potentiis Angeli, volentis tantùm conſervare exiſtentiam Angeli in aula, ſicut conſervat lapidem, quin operetur; Quæro, an tunc Angelus diceret reſpectum ad locum, ſeu an eſſet ubicatus? Si dicas, quòd ſic: ergo operatio non fundat reſpectum ad lo-

locum, cùm Angelus in hoc caſu, ſublata operatione, diceret reſpectum ad locum, & eſſet verè ubicatus. Si dicas, quòd non: ergo in hoc caſu Angelus eſſet nullibi, quod implicat, cùm ſit ſubſtantia finita & limitata: ergo eſſet in illo loco per ſubſtantiam ſuam. Ideoque ratio locandi non eſt operatio, quoniam ratio formalis minimè ſuppleri poteſt. Si dicas, quòd Angelus non poteſt ceſſare de potentia Dei ab omni operatione, erras; quia dum Angelus operatur, agit mediante concurſu divino quem Deus ei liberè præſtat, & conſequenter quem poteſt denegare. Deinde, Angelus non conſervatur in exiſtentia per operationem, cùm operatio ſupponat exiſtentiam Angeli, ſi non locatam, ut vult Gonetus, ſaltem exiſtentem & actualem: ergo de potentia Dei abſoluta, ſuſpendente concurſum ad actionem, Angelus poteſt exiſtere quin operetur.

Prob. 2. Minor principalis: Angelus unitur loco determinato, per ſuam ſubſtantiam, quia ipſamet ſubſtantia Angeli eſt res locata: ergo ſubſtantia Angeli eſt id, per quod immediatè fundatur reſpectus ad locum. Prob. conſequentia: Ratio formalis alicujus rei, eſt id quod primò in re concipitur, & cui attribuuntur omnia quæ de re dicuntur; ſed unio Angeli cum loco, ſeu ubicatio attribuitur ſubſtantiæ Angeli, non verò operationi; nam ſicut paternitas v. g. fundatur in Patre, quia refert ipſum ad Filium, ita ſimiliter ubicatio Angeli debet immediatè fundari in ſubſtantia Angeli, quæ eſt locata: ergo ſubſtantia Angeli eſt ratio fundamentalis qua eſt in loco.

Prob. 3. Minor principalis: Angelus non fundat reſpectum ad locum immediatè per ſuam operationem: ergo per ſuam ſubſtantiam. Prob. antecedens multipliciter; 1. Operatio Angeli, ſive ſit tranſiens, ſive immanens, eſt reſpectus Angeli ad paſſum, ut docent Scotiſtæ, vel

vel eſt id, quod fundat reſpectum Angeli ad paſſum, ut docent Thomiſtæ in Philoſophia: ergo illa operatio non poteſt eſſe ratio fundamentalis, qua Angelus eſt in loco, nec fundandi reſpectum ad locum. 2. Actio Angeli eſt in loco in quo ſit: ergo actio non poteſt eſſe ratio locandi Angelum, cùm Angelus non poſſit agere, quin priùs ſit in loco: ergo actio non locat Angelum. Prob. antec. Actio Angeli, ſive ſit tranſiens, ſive immanens, eſt diſtincta ab Angelo; tum quia omnis actio creata eſt accidens realiter diſtinctum à ſubſtantia; tum quia in Deo tantùm operari eſt eſſe: ergo actio Angeli nequit eſſe ratio locandi. Prob. conſeq. Quodlibet accidens, & præcipuè tranſiens non poteſt eſſe in ſubjecto, quin ſupponat illud cum omnibus rationibus formalibus & eſſentialibus; ſed ratio formalis eſſendi in loco determinato, eſt eſſentialiter in Angelo, quia cùm ſit eſſentialiter determinatus & finitus, debet neceſſariò in loco contineri determinato: ergo operatio ſupponit in Angelo rationem formalem locandi.

Confirm. Supponamus unum Angelum creatum de novo in præſentia alterius, & quæro, an ille Angelus priùs eſſet in loco & præſens alteri, quàm agens ſeu operans? Si dicas, quòd ſic: ergo ille Angelus non eſſet in loco, nec præſens alteri per actionem & operationem. Si dicas, quòd non: ergo in illo Angelo priùs conciperetur operari, quàm eſſe, nec operatio in hoc caſu eſſet actus ſubſtantiæ Angeli, ſed potiùs locatio eſſet actus actionis, quod eſt falſum, cùm Deus non intendiſſet priùs operationem iſtius Angeli, quàm præſentialitatem ejuſdem cum alio: ergo Angelus non ſit præſens alteri, nec eſt in loco per operationem. Sunt alia argumenta, quæ probant ſubſtantiam eſſe in loco per ſe immediatè, non verò per operationem, quæ poſſunt videri in diſputatione de immenſitate Dei.

Obji-

Objic. 1. Gonetus: Quod eſt proxima ratio fundandi ubicationem Angelicam, ſeu immediatè tribuens Angelo, quòd ſit in loco, importat determinationem, aut limitationem in ordine ad locum, cùm per illud ita ſit hic & non alibi; ſed ſubſtantia Angeli ſecundùm ſe, & remota operatione, non importat talem determinationem; ordo enim ad locum, accidentalis eſt Angelo: ergo ſubſtantia Angeli ſecundùm ſe, & remota operatione, non eſt proxima ratio fundandi ubicationem Angelicam, ſeu immediatè tribuens Angelo, quòd ſit in loco; ſed ut hoc ei conveniat, aliquid ei ſuperaddendum eſt, quod non poteſt eſſe aliud, quàm operatio virtualiter tranſiens.

Confirm. Ut ſubſtantia materialis, vel ſpiritualis creata, ſit in tempore, aut alia menſura extrinſeca, aliquid ei ſuperaddendum eſt, propria ſcilicet & intrinſeca ejus duratio, quæ diſtinguitur ab eſſe ſubſtantiali tamquam modus, vel accidens illius: ergo & ut ſit in loco; ordo enim ad locum non minùs extra eſſentiam, & accidentalis eſt, quàm ordo ad tempus, aut aliam menſuram extrinſecam. Confirm. ampliùs: Prima & potiſſima operatio cujuslibet ſubſtantiæ, eſt magis ipſi intrinſeca & immediata, quàm ubicatio; & ideò immenſitas quæ eſt propria ubicatio Dei, non eſt illi tam intrinſeca, quàm intelligere, cùm iſtud pertineat ad conſtitutivum naturæ, & immenſitas ſit attributum: ſed nec Angelus, nec ulla alia ſubſtantia eſt ſibi proxima & immediata ratio operandi, quia inter operationem & quamlibet ſubſtantiam creatam, mediat potentia proxima operativa: ergo à fortiori non poteſt eſſe ſibi proxima ratio fundans ubicationem in loco.

Reſp. diſtinguendo majorem: Quod eſt proxima ratio fundandi ubicationem Angelicam, importat determinationem in ordine ad locum

ſundamentaliter, id eſt, fundamentum determinationis & reſpectus ad locum, concedo majorem: Formaliter & actualiter, id eſt actualis reſpectus Angeli ad locum, nego majorem: nam determinatio formalis & actualis importatur formaliter per actualem reſpectum Angeli ad locum; at id, quod immediatè tribuit Angelo hujuſmodi ubicationem, aut reſpectum ad locum, non eſt operatio, ſed ſubſtantia Angeli. Similiter diſtinguo minorem: Subſtantia Angeli ſecundùm ſe non importat formaliter & actualiter limitationem in ordine ad locum, concedo: Fundamentaliter, nego minorem & conſequent. v. g. albedo non importat formaliter & actu ſimilitudinem quæ eſt inter duo alba, id eſt, non eſt formalis ſimilitudo: tamen eſt fundamentum proximum, & cauſa formalis, qua unum extremum eſt ſimile alteri, cùm ipſa albedo ſit cauſa actualis ſimilitudinis. Ita ſimiliter ubi Angelicum eſt reſpectus actualis Angeli ad locum, ſed hujuſmodi ubi non competit Angelo ratione operationis, ſed ipſiuſmet ſubſtantiæ Angelicæ. Unde cùm quæſtio non procedat de formali locatione Angeli, ſed de ratione locandi, certum eſt, quòd ut Angelo conveniat ratio eſſendi in loco, non eſt ei ſuperaddendum aliquid, ſed tantùm ut ſit in loco actu: ergo ſubſtantia Angeli remota operatione poteſt eſſe ratio proxima fundandi ubicationem, quæ eſt actualis reſpectus, quo Angelus dicitur actu locatus.

Ad primam confirm. diſtinguo antecedens: Ut ſubſtantia materialis, vel ſpiritualis creata ſit in tempore actu & formaliter, aliquid ei ſuperaddendum eſt, conc. ut ſit in tempore fundamentaliter, nego: nam ut v. g. homo ſit formaliter & actu Pater, eſt aliquid ei ſuperaddendum, nempè paternitas; ſed ut ſit Pater fundamentaliter, nihil eſt ei ſuperaddendum, niſi potentia generandi, quæ eſt indiſtincta à ſubſtantia.

tia

tia, quæ apud Philoſophos noſtros eſt immediatè operativa: ergo quamvis actualis ubicatio, ſeu id quo formaliter Angelus eſt in loco, ſit aliquid ei ſuperadditum, & extra ſubſtantiam; tamen non requiritur, quòd ratio fundamentalis eſſendi in loco, ſeu id quo poteſt locari, ſit aliquid extra ſubſtantiam.

Ad 2. confirm. diſtinguo majorem: Prima & potiſſima operatio cujuslibet ſubſtantiæ, eſt magis ipſi intrinſeca & immediata, quàm ubicatio: Si illa ubicatio ſumatur pro formali, ſeu pro actualiter eſſe in loco, concedo majorem: Si ſumatur fundamentaliter, ſeu pro ratione eſſendi in loco, nego majorem, & conceſſa minori, nego conſequentiam. Operatio enim eſt accidens neceſſariò ſequens eſſe, & ratio eſſendi in loco eſt ipſamet ſubſtantia Angeli. Unde cùm actualiter eſſe in loco ſit accidens, ſicut operari, tranſeat, quòd operatio ſit magis intrinſeca, quàm ubicatio; ſed cùm ratio eſſendi in loco ſit ipſamet ſubſtantia, oportet, quòd ſit magis intrinſeca & immediata, quàm operatio.

Objicies 2. Subſtantia corporea ex vi ſuæ lineæ præcisè non eſt ratio formalis proximè fundans ubicationem in corporibus: ergo nec ſubſtantia ſpiritualis in rebus incorporeis. Conſequentia eſt legitima: antecedens verò prob. Illud ſolùm eſt in corpore ratio formalis proximè fundans ipſius ubicationem, quod eſt ipſi ratio formalis proxima & immediata tangendi locum; ſola ſiquidem iſta ratio eſt fundamentum proximum ubicationis corporum: atqui ſubſtantia corporea nequit ratione ſui, ſive ex vi propriæ lineæ, eſſe in corpore ratio formalis proxima & immediata tangendi locum; ſubſtantia enim corporea non tangit locum immediatè ratione ſui, ſed ratione quantitatis: ergo ſubſtantia corporea ratione ſui, ſive ex vi propriæ lineæ præcisè, non eſt ratio formalis

proxima & immediatè fundans ubicationem in corporibus, ſive immediatè illis tribuens eſſe in loco.

Reſp. diſtinguendo antecedens: Subſtantia corporea ex vi lineæ præcisè non eſt ratio formalis proxima fundans ubicationem circumſcriptivam ſeu correſpondentem omnibus partibus loci, concedo antecedens; diffinitivam, nego antecedens; nam ſi Deus ſepararet omnem quantitatem à lapide, certum eſt, quòd lapis ille non eſſet ubique, nec nullibi, ſed in eodem loco, ſed tantùm diverſo modo, cùm non eſſet circumſcriptivè ſicut erat anteà, ſed alio modo; nam ſi aliquis quæreret, ubi eſt lapis ille, à quo Deus abſtulit quantitatem, verum eſſet ei reſpondere, ubi erat: ergo ratio eſſendi in loco præcisè competit ſubſtantiis. Ad prob. gratis admiſſa majori, diſtinguo minorem: ſubſtantia corporea nequit ratione ſui eſſe in corpore ratio formalis proxima tangendi locum circumſcriptivè, concedo, cùm tactus ille quantitati conveniat, quia habet partes; tangendi locum definitivum, nego minorem & conſequentiam: & ideò ratio quæ tribuit Angelo eſſe in loco, debet eſſe ipſamet ſubſtantia Angeli, cùm Angelus nequeat eſſe in loco circumſcriptivè, ſed tantùm definitivè.

Obj. 3. Si ſubſtantia Angeli ſecundùm ſe, & antecedenter ad operationem virtualiter tranſeuntem, eſſet proxima ratio fundans ubicationem; Angelus ſemper certum ſibi locum vendicaret, & non poſſet in majori aut minori pro ſuo libito exiſtere: ſed hoc dici nequit: ergo nec illud. Prob. major: Subſtantia Angeli intra propriam lineam eſt quid invariabile, ſemper enim eamdem habet perfectionem ſubſtantialem, & numquam in ſuo eſſe ſubſtantiali variatur: ergo ſi illa ſecundùm ſe & antecedenter ad operationem ſit proxima ratio fundans

dans ubicationem Angelicam, ſeu immediatè tribuens Angelo, quòd ſit in loco, ſemper certum ſibi locum vendicabit, nec poterit pro ſuo libito in majori aut minori intra ſphæram ſuæ activitatis exiſtere.

Confirm. Ex eo, quòd quantitas molis ſit in nobis ratio formalis eſſendi in loco, non poteſt corpus Petri v. gr. occupare, ſive replere modò majorem, modò minorem locum, niſi fiat aliqua mutatio intrinſeca in ipſius quantitate, putà per condenſationem, vel complicationem, aut rarefactionem: ergo ſimiliter, ſi ſubſtantia in Angelo, ſecundùm id quod habet intra propriam lineam, ſit ratio formalis proxima eſſendi in loco, non poterit Angelus aliquando in majori, aliquando in minori loco exiſtere, niſi ipſa ejus ſubſtantia intrinſecè, & intra propriam lineam varietur; quod tamen eſt impoſſibile.

Reſp. negando majorem. Ad cujus probationem conceſſo antecedente, nego conſequentiam, quia ratio formalis fundamentalis eſſendi in tali, vel tali loco, non eſt ſubſtantia præcisè, ut ſubſtantia eſt; ſed prout ſubeſt liberæ applicationi voluntatis Angeli ad tantum, vel tantum, talem, vel talem locum occupandum, factæ à virtute motiva, qua Angelus ſe transfert ad majorem, vel minorem locum. Ad confirm. Nego paritatem. Ratio eſt, quia quantitas non eſt de integritate Petri, cùm ſit accidens; at ſubſtantia Angeli eſt de quidditate ipſiuſmet Angeli: ergo poteſt occupare locum, prout ſibi libuerit, ſine intrinſeca variatione: ſecus autem de Petro, qui occupat locum ratione quantitatis ab ipſo independentis, & conſequenter non occupat locum, prout vult, ſed prout quantitas exigit: v.g. dum pono corpus meum in illo loco, non requiritur, quòd locus quoad extenſionem correſpondeat voluntati meæ, ſed corpori meo, & dum conſe-

cro hoſtiam, non requiritur, quòd hoſtia conſecranda, ſeu locus à Chriſto replendus correſpondeat primariò corpori Chriſti, ſed voluntati meæ. Ratio eſt, quia corpus Chriſti nedum ponitur in hoſtia juxta nutum voluntatis meæ, ſed etiam in tali, vel tali hoſtia, & corpus meum licèt ponatur in tali vel tali loco juxta nutum meæ voluntatis, tamen ponitur quantùm ad extenſionem loci juxta exigentiam ſuæ quantitatis.

Reſpond. Gonet. Si ſubſtantia Angeli non ſit illi ratio exiſtendi in loco, niſi ut applicata per actum imperii, aut voluntatis Angeli, ſequitur ſubſtantiam Angeli poſſe ab omni loco abſolvi. Sequela patet, quia Angelus poteſt ſuſpendere omnem actum liberum ſuæ voluntatis, & per conſequens nulli omninò loco ſuam applicare ſubſtantiam.

Cont. 1. Si inſtantia valeret, idem inconveniens ſequeretur etiam ex opinione Thomiſtarum: quia Angelus poteſt ſuſpendere omnem operationem virtualiter tranſeuntem, cùm liberè agit. 2. Nego ſequelam, quia ratio eſſendi in loco, non eſt ſubſtantia Angeli ut applicata per actum imperii aut voluntatis, ſed tantùm eſt ratio exiſtendi in tali vel tali, in tanto vel tanto loco, & conſequenter ſi Angelus ſuſpenderet omnem actum liberum ſuæ voluntatis, ſemper eſſet in aliquo loco, non concurrente voluntate Angeli: imperium igitur eſt cauſa efficiens eſſendi in tanto loco, cùm Angelus ſit in majori, vel minori loco per liberam applicationem ſuæ voluntatis; & ideò nulla debet fieri variatio in ſubſtantia Angeli, ſed tantùm in voluntate ipſius; quod non implicat.

Objicies 4. Id debet eſſe in Angelo ratio formalis proxima & immediata eſſendi in loco connaturali, per quod actu illum tangit; ſed illum non tangit niſi per operationem virtualiter tranſeuntem; ergo talis operatio eſt in Angelo ratio

formalis proxima & immediata eſſendi in loco connaturali. Major patet exemplo corporum: ideò enim in rebus corporeis quantitas dicitur ratio formalis proxima & immediata eſſendi in loco, ſeu fundandi ubicationem in illo, quia ſubſtantiæ non contingunt locum, niſi ratione quantitatis. Minor verò probatur. Nam juxta Ariſtot. 8. Phyſic. cap. 5. & D. Thomam ibidem, duplex tantùm eſt contactus, unus propriè dictus, qui eſt quantitatis molis, ſeu dimenſivæ, alter impropriùs & metaphoricus qui eſt à quantitate virtutis, nempè operatio virtualiter tranſiens. Sed Angeli, cùm immateriales & incorporei ſint, locum corporeum per quantitatem molis, & cum tactu propriè dicto contingere nequeunt: ergo illum ſolùm tangunt contactu virtutis, qui fit per operationem virtualiter tranſeuntem.

Confirm. Illud proximè fundat ubicationem Angeli in loco connaturali, quod eſt ipſi ratio tangendi nunc majorem, nunc minorem, nunc indiviſibilem locum, prout ipſi libuerit; ſed ſola operatio virtualiter tranſiens hoc habet, utpotè quæ ſola eſt libera, ſubindeque variabilis: ergo &c.

Reſpondeo negando majorem: Nam ratio formalis fundamentalis eſſendi in loco, non eſt id, per quod actu illum tangit; cùm actualis tactus ſit formalis ubicatio, de qua non eſt quæſtio; & ratio fundamentalis eſſendi in loco, ſit quid abſolutum, in quo fundatur actualis tactus, aut ubicatio; v. g. quantitas quæ eſt ratio locandi ſubſtantiam materialem non eſt formaliter tactus ſubſtantiæ corporeæ, ſed eſt fundamentum hujuſmodi contactus: ita ſimiliter id quo Angelus actu tangit locum, non debet eſſe ratio formalis fundamentalis locandi, ſed tantùm actualis ubicatio, aut locatio, de qua loquuntur Ariſtoteles & D. Thomas. Ad confirm. nego minorem: quia applicatio ſubſtantiæ eſt

libera & variabilis, ſicut operatio virtualiter tranſiens.

Objicies 5. Ratio formalis proximè fundans ubicationem Angeli, ſive cauſaliter illi tribuens eſſe in loco connaturali, debet eſſe ita elevata & eminens, ut ratione illius poſſit Angelus quandò voluerit, ſe ab omni loco abſolvere; ſed hoc ſolùm poteſt convenire operationi Angeli, non verò ejus ſubſtantiæ: ergo ratio formalis proximè fundans ubicationem Angeli, eſt operatio ejus virtualiter tranſiens. Minor eſt certa: Major in qua eſt difficultas, & quæ ab adverſariis negatur, ſic poteſt ſuaderi: Angelus poteſt ſeipſum abſolvere ab omni loco, quando voluerit: ergo ratio formalis illi tribuens eſſe in loco connaturali, debet eſſe ita elevata & eminens, ut poſſit etiam illi eſſe ratio abſolvendi ſe ab omni loco. Conſequentia patet: Antecedens verò oſtenditur ex D. Thoma: Prætereà ratione; Perfectiſſima forma ſubſtantialis, ſcilicet anima rationalis, hoc ipſo, quòd perfectiſſima, non obligatur corpori, ſed poteſt ab illo abſolvi, & ab eo ſeparata exiſtere; & cùm illi unitur, minimè illi ſubordinatur, ſed potiùs illud ſibi ſubdit & ſubordinat: ergo ſimiliter locabilia perfectiſſima, qualia ſunt intelligentiæ, non ſubordinantur, etiam in ratione locabilis, loco corporeo; ſed potiùs cùm illi conjunguntur, eum ſibi ſubjiciunt & ſubordinant. Conſequentia prob. Quia major eſt connexio formæ cum materia, quàm rei locabilis cum loco: ergo ſi perfectiſſima forma poſſit penitùs à materia abſolvi, nec illi ſubordinetur, cùm eam informat, multò potiori ratione perfectiſſima res locabilis poterit abſolvi ab omni loco, nec ſubordinabitur loco, cùm illi applicabitur, ſed potiùs illum ſibi ſubjicet, ac ſubordinabit. 3. Antecedens principale oſtenditur: Angeli ante mundum corporeum creari poterant: ſed tunc nullus fuiſſet locus corporeus: ergo Angeli poſſunt ab omni

loco

loco corporeo abſolvi, & eſſe in rerum natura, & tamen nullibi exiſtere.

Reſpondeo negando majorem: Quia impoſſibile eſt Angelo abſolvere ſe ab omni loco, ut ait D. Gregor. Nicæn. lib. 1. contra Eunomium his verbis: *Fieri non poteſt, ut quæ creatione producta ſunt, aut fiunt, non omninò in loco vel in tempore habeant, ut exiſtant*: ergo Angelus nequit ſe abſolvere ab omni loco. Ad 1. prob. quæ eſt de anima, nego paritatem: Ratio eſt, quia unio corporis cum anima non reſultat neceſſariò ex poſitione extremorum, ſed ex libera infuſione unius, nempè animæ ad corpus; at ubicatio reſultat neceſſariò ex poſitione ſubſtantiæ limitatæ, cui eſſentialiter competit eſſe in aliquo certo & definito ſpatio: ſola enim, inquit Greg. nullius egens & æterna, ac res omnes complexa natura, neque in loco eſt, neque in tempore. Deinde, anima ſeparata, corpus remanet informatum forma corporeitatis, vel cadaverica, ut volunt Thomiſtæ; & anima remanet cum ſua exiſtentia, quod non repugnat: at ſi Angelus poſſet abſolvere ſe ab omni loco, remaneret neceſſariò nullibi, vel ubique, quod repugnat creaturæ, ut patet ex D. Gregorio, & eſſet abſque ullo loco. Ad aliam prob. Dico, argumentum oſtendere Angelum poſſe de potentia poſſibili eſſe abſque loco actuali, quod non negamus; ſed non probat, Angelum poſſe ſe abſolvere ab omni loco, nec eſſe ſine ratione formali eſſendi in loco; nam ſive ſubſtantia ſit ratio formalis locandi, ſive ſit operatio, non obſtat, quominùs Deus poſſit creare Angelum extra omnem locum: ergo hæc ultima probatio non urget.

Obji. ultimò argumentum ex D. Thoma, & D. Gregorii doctrina confectum: Angelus non eſt in loco connaturali, ut ab eo contentus, ſed potiùs ut illum continens: at ſi eſſet in illo per ſuam ſubſtantiam, eſſet in illo, ut

contentus, non ut continens: ergo Angelus non eſt in loco per ſuam ſubſtantiam.

Reſpondeo negando majorem: Angelus enim continetur in loco diffinitivè; unde dum D. Thomas & D. Gregorius dicunt animam continere corpus, loquuntur de continentia per modum cauſæ, quia anima eſt cauſa & principium omnium operationum corporis, non verò de continentia per modum loci; imò impoſſibile eſt, quòd Angelus ſit in loco determinato, quin in ipſo contineatur modo convenienti.

QUÆSTIO II.

An unus Angelus poſſit in pluribus locis adæquatis ſimul exiſtere?

LOcus aſſignatur ſolitò duplex, adæquatus ſcilicet & inadæquatus. Prior eſt ille qui non excedit Angelum ut locandum, nec ab ipſo exceditur; poſterior verò eſt ille qui ab Angelo exceditur. Hoc ſuppoſito

Dico 1. quòd Angelus non poteſt naturaliter in pluribus locis adæquatis exiſtere. Prob. Opus miraculoſum fieri nequit naturaliter, alioquin non eſſet opus gratiæ, nec ſingularis providentiæ, ſed naturæ; ſed exiſtere in pluribus locis adæquatis, eſt opus miraculoſum, ut fatentur omnes: ergo Angelus nequit naturaliter ſe collocare in pluribus locis adæquatis. Deinde, de naturali virtute loci adæquati eſt, ita continere locatum, ut non poſſit ab ipſo excedi, ut conſtat ex definitione loci adæquati: ergo duo loca adæquata nequeunt occupari ab uno & eodem locato, ſola natura concurrente; ideoque unus Angelus nequit naturaliter occupare duo loca adæquata. Tandem, poſſet eſſe ubique, cùm poſ-

ſet

ſet eſſe in quatuor, in quinque, imò & in omnibus locis: ſed hoc eſt falſum: ergo &c.

Dico 2. quòd unus Angelus poteſt ſupernaturaliter eſſe in pluribus locis adæquatis. Prob. Unum & idem numero corpus poteſt eſſe ſupernaturaliter in duobus locis circumſcriptivè; & una forma ſubſtantialis in duabus materiis, ut tenent omnes Philoſophi noſtri: ergo unus Angelus poteſt poni divinitùs in duobus locis, cùm non ſit major difficultas de Angelo, quàm de corpore, aut de forma ſubſtantiali. Deinde, quod dicitur de corpore Chriſti quantùm ad exiſtentiam loci, poteſt divinitùs dici de Angelo; ſed corpus Chriſti eſt in pluribus hoſtiis: ergo Angelus poteſt eſſe in pluribus locis adæquatis.

Dices: Subſtantia limitata non poteſt divinitùs habere id, quod exigit ſubſtantia infinita & immenſa: ergo ſubſtantia Angeli quæ eſt limitata, non poteſt divinitùs eſſe in duobus locis adæquatis. Probatur conſequentia: Si poſſet eſſe in duobus, poſſet eſſe in omnibus, ſicque eſſet ubique, & haberet id, quod exigit ſubſtantia infinita & immenſa. *Nego* conſequentiam: quia Angelus qui eſſet divinitùs in omnibus locis, non eſſet per hoc infinitus, nec immenſus; cùm id non haberet ex natura ſua, ſed ab agente extrinſeco, utpotè Deo, Angeli præſentiam multiplicante; & ideò eſſet ſubſtantialiter & intrinſecè finitus & menſuratus, ut patet in corpore Chriſti, quod poteſt eſſe in omnibus hoſtiis conſecratis, etiam ſi cœlum & terra implerentur hujuſmodi hoſtiis, quin ipſum corpus eſſet ſubſtantialiter infinitum, & intrinſecè immenſum.

Inſtabis: Ergo idem Angelus poſſet divinitùs eſſe ſimul beatus & damnatus; nam poſſet eſſe in inferno & in cœlo. *Nego* inſtantiam: quia accidentia abſoluta, quæ ſequuntur naturam Angeli, non multiplicarentur, nec prædicata

contradictoria verificarentur de eadem ſubſtantia; unde Angelus licèt eſſet præſens in inferno & in cœlo, ſeu non diſtans ab utroque, in cœlo non videret beatificè Deum, nec frueretur divinitate, ſi in inferno ſuſtineret tormenta damnatorum; nec è converſo, id eſt non ſuſtineret damnatorum tormenta, ſi in cœlo videret Deum, & frueretur ipſo: ergo non eſſet ſimul damnatus & beatus, ſed ſolùm in cœlo & in terra præſens, ut in duobus locis adæquatis præcisè.

QUÆSTIO III.

An unus Angelus poſſit naturaliter eſſe ſimul in duobus locis inadæquatis inter ſe diſtantibus, abſque eo quòd ſit in medio?

Certum eſt, unum Angelum poſſe ſimul exiſtere in pluribus locis inadæquatis intra ſphæram loci adæquati contentis, v. g. in duabus extremitatibus hujus aulæ, dato, quòd Angelus valeat totam aulam occupare: difficultas igitur eſt, an poſſit eſſe in duabus extremitatibus aulæ, quin ſit in medio? pro cujus reſolutione

Dico, poſſe Angelum eſſe in duobus locis inadæquatis inter ſe diſtantibus intra ſphæram ſuæ activitatis contentis, abſque eo, quòd exiſtat in medio. Prob. Angelus eſt in loco per ſuam ſubſtantiam, ſicut corpus per quantitatem, & illa ſubſtantia eſt in majori vel minori loco juxta libitum ſuæ voluntatis, ut dictum eſt ſuprà: ſed poteſt applicare ſuam ſubſtantiam in utraque extremitate loci adæquati, nempè aulæ, quin eum applicet in medio; nam liberum eſt Angelo ſe coarctare ad unam extremitatem aulæ, & non ſe facere præſentem alte-

alteri extremitati, nec medio, quibus tamen poteſt ſe facere præſentem, alioquin non eſſet intra ſphæram loci adæquati: ergo poterit applicare ſuam ſubſtantiam alteri extremitati, & ipſi eam facere præſentem, quin eam applicet medio.

Confirm. 1. Angelus exiſtens in extremitate iſtius aulæ, per ſuas vires naturales poteſt ſe ampliare, & replere totam aulam, & uſque ad medium, ſi velit: ergo ſicut relinquit aliam extremitatem replendam, & replet medium, poterit replere aliam extremitatem, & relinquere medium replendum; cùm Angelus non repleat locum juxta ejus exigentiam, nimirùm partem poſt partem.

Confirm. 2. Diſcurrendum eſt de Angelo in ordine ad partes loci adæquati, ſicut de corpore Chriſti in ordine ad partes hoſtiæ. Tum quia corpus Chriſti in Euchariſtia caret extenſione in ordine ad locum. Tum quia fit præſens in hoſtia, quia à ſacerdote applicatur in hac hoſtia & non in alia. Sed ſacerdos poteſt conſecrare extremas partes unius hoſtiæ, non autem partes intermedias, ut profitetur noſter Delgadillo; & ſic corpus Chriſti eſſet in utraque extremitate hoſtiæ abſque eo, quòd eſſet in medio: ergo cùm ita liberum ſit Angelo ſe facere præſentem partibus extremis loci adæquati, poteſt exiſtere in utraque extremitate aulæ abſque eo, quòd ſit in medio.

Dices 1. Angelus non poteſt ſe ſubtrahere ab omni loco, nec nullibi exiſtere, ut dictum eſt ſuprà: ergo non poteſt ſe ſubtrahere à loco intermedio, dum eſt in extremis partibus; nam non eſt major ratio de uno, quàm de aliis.

Reſpondeo, negando conſequentiam: Quia eſſe in aliquo loco eſt naturale & neceſſarium Angelo, qui eſt naturæ finitæ & limitatæ: at eſſe in tali, vel tali loco, hoc eſt liberum Angelo:

ergo

ergo ex ſubtractione à loco intermedio non valet inferre Angelum poſſe abſtrahere ſe ab omni loco; alioquin poſſem me abſtrahere etiam ab omni loco, & eſſe nullibi, quia me abſtraho ab iſto, vel ab alio loco; quod eſt falſum.

Dices 2. Angelus non poteſt tranſire de uno extremo ad aliud, quin tranſeat per medium, ut videbitur infrà: ergo non poterit ſe conſtituere præſentem extremis, quin ſe conſtituat etiam præſentem locis intermediis. Reſp. negando conſequentiam: Argumentum enim probat Angelum non poſſe ſe conſtituere præſentem alteri extremo loci adæquati, quin tranſeat per medium, non verò quòd ſit etiam præſens medio. Ratio diſparitatis eſt, quia omne medium exigit priùs attingi, quàm finis; ſed non exigit detinere: ergo licèt Angelus nequeat pervenire ad extremum, quin tranſeat per medium, non valet inferre, quòd nequeat exiſtere in extremo, quin exiſtat in medio.

Dices 3. Si Angelus poſſet naturaliter eſſe in pluribus locis inadæquatis inter ſe diſcontinuis, poſſet ſimul eſſe in duobus locis inter ſe diſtantibus, nempè in Italia & in Hiſpania; quod eſt ridiculum. Reſp. negando hanc ſequelam, quia cùm Angelus habeat terminum ſuæ magnitudinis, non valet inferre, quòd poſſit eſſe ſimul in Italia & in Hiſpania, quia hæc duo extrema ſunt extra ſphæram loci adæquati, & quæſtio agit de locis inadæquatis intra locum adæquatum contentis.

Angelum habere ſphæram ſuæ præſentiæ ſic evinco: Quilibet Angelus eſt finitæ perfectionis, ac proinde non poteſt applicare ſubſtantiam ſuam ſpatio quantumcumque magno, ſed tantùm certo & definito pro quantitate uniuſcujuſque perfectionis; quia virtus applicandi ſubſtantiam ſpatio quantumcumque magno, arguit infinitam perfectionem quam Angelus non habet: ergo quamvis poſſit eſſe in duobus locis inadæ-

qua-

quatis inter ſe diſtantibus, quin exiſtat in medio, non licet inferre Angelum ſimul eſſe poſſe in Hiſpania & in Italia, quin ſit in Gallia; quia hæc diſtantia eſt extra ſphæram loci adæquati unius Angeli, & quæſtio eſt de locis inadæquatis contentis intra ſpatium unius loci adæquati, ut monui in principio hujus quæſtionis.

Dices 4. Præſentia adæquata ſequitur ſubſtantiam Angeli, ſicut immenſitas ſubſtantiam Dei, ut inquit Valentia; nec præſentia illa reſpectu loci replenda eſt libera, aliàs non ſubſtantia ipſa, ſed aliquid liberum & diſtinctum eſſet proxima ratio exiſtendi in loco: ergo ſicut non eſt in poteſtate Dei occupare minus ſpatium, quàm illud in quo eſt; ita nec eſt in poteſtate Angeli eſſe in minori loco, quàm in adæquato, & conſequenter nec eſſe in duobus inadæquatis diſtantibus.

Reſp. negando antecedens: Nam actualis præſentia adæquata pendet à voluntate Angeli qui applicat ſubſtantiam ſuam in majori vel minori loco, juxta libitum ſuæ voluntatis ſolùm; facultas habendi talem præſentiam adæquatam ſequitur ſubſtantiam Angeli, ut notat Caſpenſis; unde neganda eſt conſequentia. Ratio diſparitatis eſt, quia Deus eſt infinitus, & eſſentialiter immenſus, ac proindè debet neceſſariò & eſſentialiter eſſe in omni loco, ſicut debet neceſſariò videre omnia; eſt etiam eſſentialiter immutabilis, ſicque non eſt in ejus poteſtate eſſe in minori loco, eo in quo eſt, ſeu non eſſe ubique; ſed Angelus eſt finitus atque mutabilis, habet etiam ſphæram præſentiæ ſuæ finitam, ut jam dixi, eamque replet pro libito voluntatis ſuæ: ergo occupare poteſt extremitates loci adæquati, quin occupet medium.

QUÆ-

QUÆSTIO IV.

An plures Angeli poſſint ſimul eſſe in eodem loco?

DIco, quòd plures Angeli poſſunt ſimul in eodem loco exiſtere. Hæc concluſio eſt communis. Tum quia Angeli ſunt expertes quantitatis: ergo plures poſſunt ſimul exiſtere in eodem loco. Prob. conſequentia: Ideò duo corpora non poſſunt ſimul exiſtere in eodem loco, quia habent quantitatem, quæ cùm ſit extenſiva & impenetrabilis, expellit aliam quantitatem ab eodem loco: ergo cùm Angeli ſint ſine quantitate, debent poſſe ſimul exiſtere in eodem loco tam materiali quàm formali. Tum quia ex Luc. 8. conſtat, in uno & eodem homine fuiſſe unam integram dæmonum legionem, quæ juxta Theologos & SS. Patres includit ſex millia ſexcentos & ſexaginta ſex; ſed illi mali Angeli erant in eodem loco, ſeu ſpatio: ergo. Tum denique ſi unus Angelus deſcenderet de cœlo per lineam rectam, in qua eſſet alius Angelus, quæro, an iſte Angelus cederet loco, an verò alter deſcenderet, iſto permanente in medio? Si dicas, quòd ſic: ergo eſſent duo in eodem loco: ſi dicas, quòd non; erras, quia nulla apparet neceſſitas cedendi loco, cùm hoc ſit proprium quantitati: ergo plures Angeli poſſunt ſimul exiſtere in eodem loco.

Dices: Duo non poſſunt eſſe in eodem loco quin ſe penetrent, alioquin quodlibet haberet ſuum locum; ſed Angeli non poſſunt ſe penetrare, cùm ſint expertes quantitatis: ergo nec eſſe plures in eodem loco. Reſp. diſtinguendo majorem: Duo non poſſunt eſſe in eodem loco circumſcriptivo, quin ſe penetrent, concedo;

in

in eodem loco definitivo, nego; & conceſſa minori, nego conſequentiam de loco Angelico; nempè definitivo.

Certum eſt, Angelum poſſe penetrare corpus; imò penetrat illud, cùm de facto ſit intra corpus humanum ſimul cum anima rationali, quam cuſtodit in omnibus viis ſuis, quin eam penetret: ergo poterit etiam eſſe ſimul in uno & eodem loco cum alio Angelo, quin penetret illum, nec excludat ab eodem ſpatio; cùm Angeli careant quantitate, nullamque habeant repugnantiam reſpectu ejuſdem ſpatii, nedum materialis, ſed etiam formalis, licèt oppoſitum velint Thomiſtæ exiſtimantes plures Angelos poſſe eſſe in eodem loco tantùm materiali, non autem formali; quia ex Divo Thoma, ratio formalis eſſendi in loco eſt Angeli operatio, quæ nequit eſſe ſimul cum alia adæquata reſpectu unius & ejuſdem effectus, cùm nullus effectus poſſit ex Philoſopho habere duas cauſas totales; unde concludunt duos Angelos non poſſe eſſe ſimul in eodem loco formali, quia idem effectus, ſeu una locatio haberet duas operationes totales: ſed hæc ratio non valet in doctrina Scoti, ut jam dictum eſt in prima quæſtione: ergo plures Angeli poſſunt ſimul eſſe in eodem loco nedum materiali, ſed etiam formali, & in ipſo operari diverſos effectus. Tum quia operatio non eſt ratio exiſtendi in loco. Tum quia operatio ſequitur eſſe: ergo ubi eſt duplex eſſe, ibi poteſt etiam eſſe duplex operatio, ſubindeque duo Angeli poſſunt eſſe in eodem loco formali, quin ſe penetrent, quia poſſunt ſimul operari in eodem loco, ſicut poſſunt idem objectum reſpicere.

Dices iterum: Tot ſunt locata, quot ſunt loca, & èContra; locus enim dicitur ad locatum relatione eſſentiali: unde cùm multiplicato uno relativorum, multiplicetur & aliud, ſequitur, quòd.

quòd tot ſunt locata, quot ſunt loca: ergò unus locus non poteſt eſſe plurium Angelorum, alioquin eſſent plura locata & unus locus. *Nego* antecedens de loco diffinitivo, in quo non datur circumſcribens & circumſcriptum: ergò cùm Angelus non ſit in loco circumſcriptivè, ſed diffinitivè, non debent eſſe tot Angeli, quot ſunt loca. *Vel* diſtinguo antecedens: tot ſunt locata præſentialiter, quot ſunt loca, concedo; ſubſtantialiter & individualiter, nego antecedens & conſequentiam: nam in Doctrina Scoti, unum & idem corpus poteſt eſſe in duobus locis circumſcriptivè: ergo à fortiori plures Angeli poſſunt eſſe præſentes in eodem loco, cùm non menſurentur, nec circumſcribantur loco.

DISPUTATIO V.

De motu locali Angelorum.

VIſo loco Angelorum in diſputatione præcedenti, modò examinandus eſt eorum motus localis, cùm motus ſit acquiſitio loci; ideò ſit

QUÆSTIO I.

An, & quot modis, Angelus poſſit moveri localiter.

DIco 1. Angelos poſſe moveri localiter, ſeu de uno loco tranſire ad alium, ut colligitur ex ſacra Scriptura. Geneſ. 19. habetur, Duo Angeli venerunt Sodomam, & Matth. 28.

An-

Angelus autem Domini deſcendit de cœlo: ergo Angeli poſſunt moveri localiter, ſeu de uno loco tranſire ad alium. Præterea Angeli non ſunt ubique, ut dicunt omnes Theologi contra Durandum, nec immobiles: ergo poſſunt deſerere locum in quo ſunt, & acquirere alium. Nec valet dicere, D. Auguſtinū concedere motum ſubſtantiis ſpiritualibus, 8. de Geneſ. ad litt. cap. 29. quia ibi loquebatur de motu circumſcriptivo.

Dico 2. Quòd Angeli poſſunt moveri localiter motu per ſe, non verò motu per accidens, ſeu ad motum corporum, quibus inexiſtunt. Hæc concluſio quoad 2. partem eſt contra Gonetum. Quantùm ad primam eſt certa, ut ſuadent concluſio præcedens & prælium Michaelis: impoſſibile enim eſt, quòd motus conveniat Angelis quin ſit motus per ſe, & quòd unus Angelus cadat de cœlo, quin moveatur motu per ſe.

Prob. igitur 2. pars: Ut Angelus moveatur motu per accidens, oportet, quòd moveatur movente alio & ad motum alterius, ut fatetur Gonet. ſed Angelus non poteſt moveri ad motum alterius cum ipſo conjuncti: ergo nec moveri motu per accidens. Prob. minor: Ut Angelus moveatur ad motum alterius conjuncti, oportet, quòd conjungatur, aut uniatur, ſicut forma unitur materiæ, vel ſicut contentum unitur continenti, aut ſicut nauta movetur movente navi; ſed ex Goneto ſuprà de aſſumptione corporum, Angelus unitur alteri tantùm, ut motor mobili: ergo Angelus nequit moveri ad motum alterius, benè verò aliud ad motum Angeli. 2. Angelus non poteſt moveri motibus contrariis: ergo nec motu per accidens. Antecedens eſt certum; Prob. conſequentia: Si Angelus pro ſuo loco adæquato duos lapides haberet, ut ait Fraſſen, & unus eorum moveretur, altero remanente immoto; vel alius ſurſum, alius deorſum projiceretur; neceſſum eſſet, quòd Angelus quieſceret cum immoto lapide, & move-

veretur cum lapide projecto : ergo moveretur motibus contrariis. Nec valet dicere cum Goneto, hoc non repugnare, ut patet in corpore Chriſti exiſtente in Euchariſtia; quod movetur per accidens in una hoſtia, & quieſcit in alia; quia corpus Chriſti eſt verè quantum in ordine ad ſe, & ideò poteſt agitari motibus contrariis: at Angelus eſt omninò expers quantitatis, & conſequenter nequit pati motus contrarios.

Prob. 2. Angelus non poteſt moveri de loco ad locum, quin acquirat novum ubi; ſed non poteſt acquirere novum ubi per actionem alterius agentis: ergo nec moveri ad motum alterius, ſeu per accidens. Prob. minor: Ratio formalis fundans ubicationem Angeli, eſt ejus operatio tranſiens, inquit Gonetus; ergo non poteſt acquirere, ſeu fundare novum ubi per actionem, nec in actione alterius; nam actio illa non eſt actio Angeli, nec in ipſo: ergo ubi, quod acquireret, non poſſet enuntiari de Angelo, v.g. quantitas eſt ratio locandi corpus; at ſi Angelus eſſet cum corpore, aut in corpore, quantitas illa non locaret Angelum eo modo quo corpus, quia non eſſet in Angelo, unde Angelus eſſet in loco ſuo modo independenter à quantitate; ita ſimiliter per actionem corporis, Angelus nequit acquirere ſuum ubi.

Gonet. objicit: Angelus poteſt uniri corpori, ſaltem ut agens paſſo & motor mobili, & ad motum illius moveri: ergo motu per accidens moveri poteſt, ſicut anima per accidens movetur ad motum corporis, & corpus Chriſti in Euchariſtia ad motum ſpecierum.

Reſpondeo negando conſequentiam: Tum quia motor non movetur ad motum mobilis, nec agens ad motum paſſi; imò potiùs mobile ad motum motoris, & paſſim ad motum agentis: Tum quia anima facit unum per ſe

cum.

cum corpore, & corpus Chriſti in Euchariſtia eſt quantum in ordine ad ſe, ut dixi ſuprà: ergo poteſt moveri ad motum ſpecierum, & anima ad motum corporis; at hæ rationes non competunt Angelis: ergo nec motus per accidens.

Reſp. iterum concedendo antecedens: nec inde ſequeretur Angelum moveri ad motum corporis cui uniretur; nam motus localis Angeli, ſive per ſe, ſive per aliud moveatur, conſiſtit in productione modi intrinſeci habentis ordinem tranſcendentalem ad ſpatium; qui quidem motus dicitur præſentia, aut ubi: ſed talis modus non poteſt produci à corpore cui uniretur Angelus, quia talis modus eſſe debet in producente, vel in paſſo: ſi primum, Angelus nequit moveri ipſo modo, aut motu, quia cùm ſit in producente, nequit eſſe in Angelo qui non producit illum: ſi ſecundum, eſt impoſſibile, quia Angelus qui eſt ſimpliciter immaterialis, nequit eſſe terminus actionis materialis, neque ſubjectum, cum nulla ſit proportio inter corpus & ſubſtantiam ſpiritualem: ergo Angelus non poteſt moveri per accidens ſeu ad motum alterius moventis ſe.

QUÆSTIO II.

An Angelus motu tam continuo, quàm diſcreto moveri poſſit?

MOtus continuus eſt ille quo mobile tam deſerit de uno loco, quàm acquirit de alio, ſeu quo per partes deſerit terminum à quo, & acquirit terminum ad quem. Diſcretus verò eſt ille quo mobile deſerit totum ſimul terminum à quo, & acquirit totum ſimul terminum ad quem.

Dico

Dico 1. quòd Angelus moveri poteſt motu continuo: nam Angeli qui diſceſſerunt à paſtoribus, tranſierunt à terra ad cœlum, tranſeundo per medium, ſeu relinquendo unam aeris partem, & acquirendo aliam; & malus Angelus qui circuivit terram & perambulavit eam, movebat ſe motu continuo, ſeu relinquendo unam partem ſpatii, & acquirendo aliam, ut requiritur ad deambulationem & ad circuitum. Tandem, Angelus eſt in majori aut in minori loco per ſuam voluntatem, quæ poteſt applicare ſubſtantiam Angeli in majori aut minori loco: at ſi Angelus eſſet in minori loco, v. g. in angulo aulæ, & vellet eſſe in alio angulo, & nollet ampliùs eſſe in priori, proculdubio moveret ſe motu continuo: ergo hujuſmodi motus competit Angelis.

Dices: Quod movetur motu continuo & ſucceſſivo, acquirit partem loci poſt partem: ergo Angelus non poteſt moveri motu continuo. Prob. conſequentia: Acquiſitio partis poſt partem, exigit partem & partem in acquirente: ſed Angelus eſt expers partium: ergo non poteſt moveri motu continuo. Reſp. negando conſequentiam: Ad cujus prob. nego majorem: Sufficit enim applicatio acquirentis ad unam partem loci poſt aliam: unde cùm Angelus valeat applicare ſuam ſubſtantiam ad quam partem loci voluerit, poteſt acquirere partem loci poſt partem, quin ipſe habeat partes.

Dico 2. Angelos non poſſe moveri localiter motu diſcreto: eſt contra Gonetum. Prob. Deſerere per ultimum eſſe totum aliquem locum, & immediatè poſt per primum eſſe acquirere alium totum ſimul & non per partes, eſt moveri motu diſcreto; ſed hoc nequit præſtare Angelus: ergo non poteſt moveri motu diſcreto. Prob. minor: Angelus non poteſt naturaliter eſſe in duobus locis adæquatis, ut fatetur Gonet. ſuprà: ergo non poteſt per ultimum eſſe de-

deſerere totum aliquem locum, & immediatè poſt per primum eſſe acquirere alium. Prob. conſequentia: Terminus à quo, eſt locus adæquatus diſtinctus à termino ad quem, qui eſt alius locus adæquatus; & certum eſt, quòd inter locum à quo & locum ad quem, datur *extra* utrumque, ſeu locus intermedius: nam dum tranſeo de una aula ad aliam, priùs ſum extra illam à qua diſcedo, quàm in illa ad quam tranſeo, & impoſſibile eſt, quòd concipiam me intra aulam ad quam tranſivi, quin priùs me concipiam *extra*, quod non eſt intra unam, nec intra aliam; & ſi per impoſſibile illud *extra* non eſſet, duo *intra* confunderentur in unum, cùm nullatenùs ſepararentur, quia de facto per *Ly extra* ſeparantur: ſed ſi Angelus poſſet ſimul deſerere locum à quo & acquirere locum ad quem, non poſſet concipi *extra* locum ad quem, nec extra locum à quo; nam ſi poſſet concipi priùs extra locum à quo & locum ad quem, ſequeretur, quòd acquiſitio loci ad quem, ſuccederet ad deſitionem loci à quo: ergo ſi Angelus poſſet moveri motu diſcreto, ſimul eſſet & conciperetur in duobus locis adæquatis; quod eſt falſum.

Confirm. Eſſe ſimul in duobus locis, idem eſt ac non eſſe extra duo loca; v. g. ideò non ſum in duobus locis, nimirùm in Eccleſia & in cubiculo, quia ſum extra utrumque; & ſi eſſem intra utrumque, eſſem in duobus locis: ſed ſi Angelus moveretur motu diſcreto, tunc non eſſet extra terminum à quo, nec extra terminum ad quem, quia illud extra ſupponit derelictionem termini à quo, & acquiſitionem termini ad quem: ergo Angelus nequit movere ſe motu diſcreto, quin ſimul ſit in duobus locis adæquatis. Hanc concluſionem ſuadebit quæſtio ſequens.

Obji. Gonet. Angelus poteſt deſerere per ultimum eſſe totum aliquem locum, & immediatè

poſt

poſt primum eſſe acquirere alium totum ſimul & non per partes: ergo motu diſcreto moveri poteſt. Prob. antecedens: Angelus eſt indiviſibilis, ſubindeque non commenſuratur loco, in quo exiſtit: ergo poteſt per ultimum eſſe ſuæ operationis deſerere totum aliquem locum, & immediatè poſt per primum eſſe alterius operationis in totum alium locum, illum totum ſimul acquirere. Prob. conſequentia: 1. Quia hoc ipſo, quòd Angelus non commenſuratur loco, non debet eſſe in illo juxta exigentiam ejus, ſubindeque nec moveri continuè, & per partes in loco illo, licèt ſit continuus: 2. Ex ſola mobilis extenſione provenit, quòd non poſſit acquirere totum ſimul terminum ad quem; ſed Angelus hoc ipſo, quòd eſt indiviſibilis, caret extenſione: ergo &c. 3. Anima rationalis eo ipſo, quòd eſt indiviſibilis, in momento actuat totum corpus diviſibile, & in inſtanti totum ſimul deſerit: quidni igitur poterit Angelus locum aliquem totum ſimul & ſemel deſerere, & alium immediatè poſt ſimiliter totum ſimul acquirere?

Confirm. Ideò corpus non poteſt moveri motu diſcreto, quia cùm ſit extenſum, ſubindeque habeat partes correſpondentes partibus loci, non poteſt ſimul totum aliquem locum deſerere, ſed neceſſe eſt, quòd ultima pars ſui priùs egrediatur ab ultima parte loci in quo eſt, & ingrediatur alium locum, quàm prima pars; ſed Angelus caret extenſione: ergo motu diſcreto moveri poteſt.

Reſp. negando antecedens: Ad 1. probationem, nego conſequentiam & 1. probationem ejus; quia, ut patet ſuprà, Angelus, licèt ſit indiviſibilis, debet moveri ſecundùm exigentiam loci, & conſequenter diviſibiliter in ordine ad locum: v.g. Verbum divinum eſt indiviſibile, tamen aſſumendo naturam humanam, priùs aſſumpſit totum quàm partes, & partes ſecundùm earum propriam exigentiam: ergo licèt Angelus

ſit

ſit divisibilis, poteſt aſſumere ſeu acquirere locum juxta exigentiam ejus, id eſt, acquirere partem poſt partem, quamvis non habeat partes correſpondentes partibus loci, cùm Verbum divinum aſſumpſerit partem naturæ humanæ poſt partem, quin habeat partes correſpondentes, & careat extenſione; quia acquirere locum totum ſimul, non provenit ex indiviſibilitate acquirentis tantùm, ſed etiam ex indiviſibilitate rei acquirendæ. Ad illud de anima, nego paritatem, quia anima rationalis non informat corpus per motum, nec per ſui acquiſitionem, ſed per quemdam illapſum inſtantaneum, & ut unum extremum unitur alteri; unde cùm nulla pars corporis ſit priùs unibilis cum anima, quàm alia, & anima ſit unibilis omnibus partibus, non implicat, quòd in momento & in inſtanti actuet totum corpus: at una pars loci petit acquiri poſt alteram, cùm inter ſe in replendo ſervent ordinem prioritatis & poſterioritatis: ergo Angelus licèt ſit indiviſibilis ſicut anima, tamen non poterit acquirere locum totum ſimul. Ad confirmationem, nego majorem; quia hoc, ut jam dixi, provenit etiam ex ordine & exigentia partium ſpatii & loci.

QUÆSTIO III.

An Angelus poſſit tranſire de uno loco ad alium non tranſeundo per medium?

ADvertendum eſt, medium eſſe duplex, nempè communicans, & non communicans. Prius eſt illud, quod non ſolùm mediat inter duo extrema, ſed etiam participat de utroque, ut v. g. punctum, quod eſt inter duas partes lineæ, vel aurora quæ mediat inter

diem & noctem. Poſterius verò eſt illud, quod mediat inter extrema, quin ſit aliquid eorum, aut quin participet de ipſis, ut v.g. aer qui mediat inter cœlum & terram, vel tertius digitus manus meæ, qui mediat inter alios. Senſus igitur quæſtionis eſt, an Angelus poſſit tranſire de uno extremo ad aliud, quin tranſeat per medium, ſive ſit communicans, ſive non communicans?

Dico, Angelum non poſſe moveri de uno loco adæquato in alium abſque eo, quòd tranſeat per medium, ſive illud ſit communicans, ſive non communicans. Prob. Angelus non poteſt naturaliter conſequi finem, quin priùs conſequatur media, à quibus finis dependet. Tum quia dependentia finis à mediis, aut neceſſitas mediorum ad finem, non eſſet à parte rei, nec abſoluta; ſed tantùm ratione acquirentis, quod implicat. Tum quia Deus non dat finem abſque mediis. Sed medium, quod eſt intra duo extrema, ſive ſit communicans, ſive non communicans, eſt verè medium, à quo acquiſitio extremi dependet: ergo Angelus nequit de uno loco tranſire ad alium abſque eo, quòd tranſeat per medium. Prob. minor: Extremum dependet ab eo propter quod eſt extremum, ſicut finis dependet ab eo propter quod eſt finis; ſed extremum eſt extremum propter medium, ſive ſit communicans, ſive non communicans: ergo &c. Prob. minor: Si inter duo extrema nullum eſt medium, ſeu nullum *extra*, eſſent unum, ut dixi in præcedenti quæſt. & inter ea nullus poſſet fieri tranſitus; nam ſi inter cœlum & terram nihil mediaret, nullus poſſet eſſe deſcenſus de cœlo in terram; ergo extremum dependet à mediis.

Confirm. Non minùs eſt medium locus qui eſt inter duo extrema, quàm tempus præſens eſt medium inter præteritum & futurum; ſed impoſſibile eſt etiam divinitùs, quòd aliquid

tran-

tranſeat de præterito ad futurum, abſque eo, quòd tranſeat per præſens: ergo Angelus nequit tranſire de uno loco ad alium, quin tranſeat per medium; nam, ut unus Angelus tranſeat de uno loco ad alium, oportet, quòd locus à quo, fiat præteritus reſpectu Angeli, dum erit in loco ad quem, & quòd locus ad quem, ſit futurus reſpectu Angeli, dum eſt in loco à quo: ergo non poteſt tranſire de uno loco in alium, abſque eo, quòd tranſeat per medium, in quo v.g. eſt alius Angelus: alioquin Angelus qui eſſet in medio illorum locorum, poſſet dicere, quòd alter tranſivit de præterito ad futurum non tranſeundo per medium, ſeu per præſens.

Dices: Scotus docet, Angelum poſſe tranſire de uno loco ad alium, non tranſeundo per medium communicans: ergo concluſio eſt contra Scotum. Reſp. Scotum non docere abſolutè Angelum non tranſire per medium communicans, quia loquitur comparativè; ſed docet Doctor Angelum non conſumere tantum tempus in medio communicante, quantum conſumit in non communicante.

Prob. 2. argumento Doctoris: Angelus non poteſt prætermittere ordinem à Deo præfixum; ſed ordo partibus hujus univerſi præfixus, eſt ordo ſitualis, conſiſtens in eo, quòd nulla creatura poſſit rem ulteriorem ſine priori attingere: Ergo Angelus non poteſt extrema alicujus ſpatii, non tactis lociis intermediis, contingere. Prob. minorem Doctor: Ordo formarum naturalium ſuccedentium ſibi in generatione naturali determinatus eſt ab inſtituente naturam, ideoque reſpectu cujuſcumque agentis naturalis eſt ſervandus: ergo &c.

Reſp. Gonet. duplicite, 1. negando minorem: Ordo (inquit) ſitualis præfixus à Deo partibus univerſi materialibus, conſiſtit in eo, quòd ignis ſit ſurſum, terra deorſum, &c. Unde hunc ordinem non poteſt Angelus invertere, faciendo

 quòd

quòd unum elementum locum alterius occupet: Quoad coexiſtentiam verò & præſentiam Angeli ad partes univerſi, non eſt poſitus hic ordo à Deo, ut priùs tangat partes intermedias, quàm extrema; imò potiùs ratione ſuæ immaterialitatis à tali obligatione, quam habent corpora liber eſt. 2. Diſtinguendo minorem: Nulla creatura corporalis & contenta à loco, legibuſque loci ſubjecta, concedit; Nulla creatura ſpiritualis, negat.

Contra 1. ſic inſurgo: Deus præfixit ordinem rebus immobilibus & permanentibus ſecundùm earum inclinationem, ſicut præfixit illum rebus mobilibus & activis, nimirùm igni, aquæ, &c. Sed Angelus non poteſt facere, quòd unum elementum moveatur ad occupationem loci alterius, quia (inquit) Deus præfixit talem ordinem; at ordo quem Deus præfixit ſpatiis, & locis, quinam eſt? Eſſe ſurſum aut deorſum, minimè; hic enim ordo conſiſtit in hoc, quòd mobile debet priùs pertranſire per illud, quod Deus ordinando ſpatio priùs præfixit, quia ordo ſpatii non eſt præfixus à Deo, ut ſervetur ab ipſomet ſpatio, ſed etiam à mobilibus & tranſeuntibus. Ratio eſt, quia ſpatium paſſivè ſe habet, & conſequenter oportet, quòd mobile, quod activè ſe habet, ſervet ordinem paſſivi; cùm agens ad motum patientis agere debeat, quamvis ſit immateriale; ut patet in Verbo divino, quod in Incarnatione ſervavit ordinem naturæ corporis, quod aſſumpſit. Deinde, Deus poſuit locum in medio & non in extremo, quia voluit mobilia priùs per ipſum, quàm per extremum pertranſitura: ergo Angelus non poteſt prætermittere talem ordinem; alioquin ſpatium nullum ordinem haberet ab Angelo ſervandum, quod implicat.

Cont. 2. ſic inſurgo: Immaterialitas liberat Angelum à lege eſſendi in loco circumſcriptivè, non verò eſſendi in loco præcisè; aliàs eſſet ubi-

que

que ſicut Deus, quod repugnat creaturæ; vel eſſet nullibi, quod repugnat etiam creaturæ ratione finitatis & limitationis: ergo licèt ſpiritualitas liberet Angelum à lege tranſeundi circumſcriptivè per medium, non liberat eum abſolutè à lege tranſeundi per medium, cùm ſit tranſitus diffinitivè, Angelis conveniens.

Obji. 1. Gonet. Angelus eſt in loco per operationem: ergo poteſt moveri motu diſcreto de uno loco ad alterum extremum, non tranſeundo per medium. Prob. conſequentia, quia ſicut ex eo, quòd Angelus ſit in loco per applicationem liberam ſuæ virtutis ad locum, liberum illi eſt applicare toti loco ſibi adæquato ſuam virtutem, vel ſolùm parti inadæquatæ; ita propter eamdem rationem poteſt liberè applicare eamdem virtutem partibus extremis alicujus ſpatii, non applicando eam, ſive non operando in intermediis; in quo caſu conſtat, quòd movebitur de extremo ad extremum ſine tranſitu per medium.

Confirm. 1. Ideò corpus non poteſt moveri de extrema parte alicujus ad aliam partem extremam, quia cùm ſit in loco per commenſurationem ad ipſum, & tamquam illi ſubditum, ex eo, quòd continetur ab illo, debet ſequi in ſuo motu leges ipſius; atqui Angelus non ita exiſtit in loco, ſed ut continens & ſuperior illi, atque adeò ab eo independens: ergo de uno extremo ad aliud poteſt moveri, non tranſeundo per medium.

Confirm. 2. Ideò corpus Chriſti poteſt deſinere eſſe in media parte hoſtiæ conſecratæ, remanendo in extremis partibus, quia eſt ibi modo elevato, quamvis ſupernaturali; ſed Angelus exiſtit in loco, modo eſſendi elevato, quamvis naturali: ergo poteſt exiſtere in partibus extremis alicujus ſpatii, non exiſtendo in intermediis, ſubindeque moveri diſcretè de una ad aliam, non tranſeundo per medium.

Reſp. ad argumentum, negando antecedens, cùm Angelus ſit in loco per ſuam ſubſtantiam quæ non poteſt applicari extremo diſſito, quin tranſeat per medium, ut exigit ordo ſpatii à Deo præfixus; ſubindeque neganda eſt conſequentia cum probationibus. Ad 1. confirm. nego aſſumptum; quia hoc provenit etiam ex legibus loci, cujus partes exigunt tranſitum ſucceſſivum & continuum: unde cùm quidquid agit, ad modum patientis agat; oportet, quòd tranſiens, ſive ſit corpus, ſive ſit ſpiritus, tranſeat ad modum loci, modò in ſe non habeat repugnantiam; v. g. ſpiritus non poteſt circumſcribi à loco qui eſt capax circumſcribere, quia habet repugnantiam; ſed non habet repugnantiam tranſeundi per medium: ergo oportet, quòd per ipſum tranſeat, cùm hoc ſit natura loci, & ordo ejuſdem à Deo præfixus. Ad 2. confirm. nego paritatem; quia corpus Chriſti ponitur in Euchariſtia per actionem converſivam & tranſubſtantiativam, & ideò ſubſtantia hoſtiæ poteſt converti in corpus & ſubſtantiam Chriſti, ſine tranſitu per partes & per medium; at Angelus non poteſt poni in loco in quo non eſt, niſi per actionem adductivam, & conſequenter oportet, quòd adductio illa fiat ſecundùm diſpoſitiones ſpatii, & ordinem partium loci: v. g. ſi Deus vellet annihilare corpus Adami, & illud poſteà reproducere Maſſiliæ, reverà corpus illud non tranſiret per medium, quod eſt inter Maſſiliam & Calvarium (in quo juxta aliquos fuit ſepultus Adam) ſed ſi vellet adducere illud, neceſſariò tranſiret per medium; unde non valet paritas, cùm Angelus ſit præſens loco per actionem adductivam, & corpus Chriſti per actionem converſivam ſit præſens hoſtiæ.

Objicies 2. Inter duo loca extrema mediant infinita loca communicantia, tum indiviſibilia, tum diviſibilia; ſed non poteſt Angelus tranſire diſcretè per illa omnia: ergo oportet neceſſariò, quòd

quòd in ſuo motu diſcreto relinquat aliqua ex prædictis locis intermediis impertranſita; ac proinde poterit tranſire de extremo ad extremum, non pertranſito medio communicante. Major eſt certa, inquit, & probat minorem; ſed non pono hìc ejus verba, quia probant, quòd non negamus; unde

Reſp. argumentum non militare contra nos; nam intendit probare, Angelum debere neceſſariò prætermittere medium, dum movetur diſcretè, quod verum eſt, ſi Angelus moveri poſſit motu diſcreto; ſed talis motus non competit Angelo, ut ſuadet quæſtio præcedens: ergo non debet proponi, cùm deducatur ex principio jam negato; nec aliud quo ultimò probat ſuam concluſionem, quia fundatur in ſententia quorumdam Scotiſtarum aſſerentium Angelum poſſe tranſire de extremo ad extremum impertranſito medio communicante, quòd nos negamus, ut patet ſuprà cùm Doctore & pluribus Scotiſtis; & ideò argumentum eſt omittendum, cùm in noſtra ſententia minimè noceat.

Confirm. Aſſertio noſtra, ſimulque illuſtratur reſponſio: Præcipua Thomiſtarum ratio, ob quam Angelus poteſt tranſire de uno loco ad alium diſſitum, quin tranſeat per medium, eſt quia ſubſtantia immaterialis non pendet à legibus loci, ut patet in reſponſione Goneti ad argumentum Scoti ſuprà adducta: ſed hæc ratio eſt voluntaria: ergo Angelus tenetur tranſire per medium, etiamſi eſſet in loco per operationem, ut ipſi volunt. Probatur minor: tum quia Angelus poteſt transferre unum corpus de uno loco ad alium, ut pro certo habemus in variis ſacræ Scripturæ locis: ſed non poteſt illud transferre, quin transferat per medium, alioquin liberaret corpus à legibus loci, quod eſt abſurdum: ergo nec ipſe poteſt ſe transferre, quin tranſeat per medium. *Reſp.* adverſarii, corpus eſſe ſubditum legibus loci juxta ordinem in uni-

verſo ſtabilitum, quem Angelus non poteſt invertere. *Contra*: Quidquid defertur per aliud, defertur per virtutem deferenti connaturalem, & eo ipſo, quòd eſt deferibile, ſubjicitur virtuti deferentis; eſt enim deferibile ab illo, quia in ipſo eſt virtus deferendi: ergo Angelus deferret corpus eadem virtute qua deferret ſe; ſed in ſententia adverſariorum omitteret medium ſe transferendo de uno loco ad alium, ſubindeque omitteret illud transferendo corpus: at non concedunt iſtud: ergo neque illud, ſeu, quòd poſſit tranſire omiſſo medio, concedere debent. Tum quia anima rationalis, quamvis ſit ſpiritualis, non poteſt informare extremas corporis partes, quin informet intermedias: ratio hujus eſt, quia partes intermediæ, quatenus tales, ſunt informabiles: ergo nec Angelus poteſt operari, ſeu tranſire de uno loco ad alium, quin operetur & tranſeat per medium, quod eſt pertranſibile.

Reſpondent Thomiſtæ negando paritatem, quia, inquiunt, anima informat neceſſariò juxta diſpoſitiones corporis, quarum præcipua eſt continuatio partium, & conſequenter nulla poteſt eſſe interruptio in ipſa partium informatione: Angelus autem eſt in loco per operationem liberam, quæ ab ipſius voluntate dependet, & conſequenter ipſam interrumpere poteſt, ſcilicet non operando in locis intermediis.

Contra: Angelus movendo ſe, verè ſe movet motu proprio, ſeu motu eſſentiali, & facta reſolutione de tranſitu unius loci ad alium diſſitum, neceſſe eſt, quòd ſe moveat; atqui de ratione eſſentiali motus eſt, quòd moveri præcedat mutatum eſſe; nam mobile non movetur in termino à quo, ſeu in loco in quo eſt, cùm quamdiu in illo eſt, non recedat; non movetur etiam in termino ad quem, ſeu in loco ad quem tranſit, cùm in eo quieſcat: ergo neceſſe eſt, quòd antequàm operetur, aut ſit in termino ad

quem,

quem, aut in loco ad quem ſe transfert, acquirat aliquod medium inter extrema in quo moveatur, quia non operatur ita liberè, poſita reſolutione de tranſitu, ut poſſit non operari, & tranſire, ſed ſolùm, ut poſſit non operari, ſi velit, ſeu non tranſire: quemadmodum enim volens finem, vult illum liberè, quin tamen poſſit non velle media; ita ſimiliter Angelus volens ſe movere, etiamſi id liberè velit, neceſſitatur, ſicut anima ad volitionem medii, ad conditiones locorum, quarum præcipua eſt continuatio partium à Deo præfixa pro ſituali conſiſtentia univerſi, ſicut continuatio partium in corpore humano.

QUÆSTIO IV.

An motus Angeli tam continuus, quàm diſcretus, in inſtanti per correſpondentiam ad noſtrum tempus fieri poſſit?

NOtandum eſt, Angelum dupliciter moveri poſſe localiter. 1. Acquirendo ubi, aut locum contentum intra ſphæram loci adæquati. 2. Acquirendo alium locum extra ſuum locum adæquatum, ut patet ex dictis. Hoc ſuppoſito, advertendum eſt, quòd dum Scotus ait, Angelum poſſe moveri in inſtanti, loquitur de motu in 1. ſenſu, non autem in 2. ſeu de loco adæquato in locum adæquatum, ut putat Gonet. unde

Dico; quòd motus Angeli unico inſtanti fieri nequit de uno loco adæquato ad alium. Tum quia, ex Doctore, Angelus non poteſt moveri niſi motu continuo; at de natura motus continui eſt acquirere partem loci poſt partem; ſed plures partes loci ſucceſſivæ non poſſunt omnes ſimul acquiri in unico inſtanti: ergo Angelus nequit moveri de uno loco ad alium in unico

inſtanti. Tum quia Angelus nequit ſimul exiſtere in duobus locis adæquatis: ergo nequit in unico inſtanti moveri de uno loco ad alium. Prob. Inſtans non includit prius, nec poſterius; unde ſi Angelus de aula A, v. g. poſſet in unico inſtanti moveri ad aulam C, ſequeretur, quòd non fuiſſet priùs in aula B, quàm in aula C: ergo ſimul in duabus aulis.

Prob. denique ex noſtro Rada: Illud quod per eſſentiam ſuam eſt ſucceſſivum, nequit fieri in inſtanti; ſed motus propriè dictus, eſt ſucceſſivus per eſſentiam: ergo nequit fieri in inſtanti. Minor eſt certa, quia motus eſt derelictio unius termini, & acquiſitio alterius, quod ſine ſucceſſione fieri non poteſt. Prob. igitur major: Quod habet partes ſibi invicem ſuccedentes & incompoſſibiles in actu, nequit habere illas partes in eodem inſtanti, cùm una pars petat fieri poſt aliam: ergo, quod eſt per eſſentiam ſucceſſivum, ut motus, nequit fieri in unico inſtanti.

Dices 1. Anima rationalis ſimul infunditur toti corpori organico in inſtanti animationis: ergo ſimiliter Angelus per mutationem iſtantaneam tranſire poterit ab uno loco ad alterum contiguum, cùm minor virtus non ſit concedenda Angelo, quàm animæ rationali. Reſpondeo negando conſequentiam: Ratio diſparitatis eſt, quia anima advenit corpori per quemdam illapſum, quo infunditur tota ſimul toti corpori & cuilibet parti, quæ in eodem inſtanti petunt animam, quæ unitur corpori, ſicut actus unitur potentiæ & forma materiæ, id eſt ſine ſucceſſione, ut ſolitò pars conjungitur comparti: at Angelus in motu locali ſe habet ut agens, & conſequenter oportet, quòd agat ad modum patientis; unde cùm locus & ſpatium includant partes, quæ reſpectu mobilis non faciunt unum per ſe, requiritur, quòd Angelus ſucceſſivè ſe moveat, & agat acquirendo primam partem,

quæ

quæ priùs petit acquiri, cùm pars petat acquiri poſt aliam, & in corpore nulla pars petat priùs informari, quàm alia.

Dices 2. Motus quo Angelus movetur, dum de cœlo in terram deſcendit, eſt velocior motu quo moventur corpora gravia, dum deſcendunt ad centrum: ergo ſignum eſt, quòd motus Angeli deſcendentis fit in inſtanti. Reſpondeo negando conſequentiam; quia motus gravium non eſt ita velox, ut non poſſit habere velociorem.

Dices 3. Si daretur vacuum, corpus moveretur in inſtanti; quia in vacuo nulla daretur reſiſtentia medii, ut obſervant nonnulli Philoſophi ex Ariſtotele 4. Phyſic. textu obe; ſed Angelus qui eſt indiviſibilis & omnis quantitatis expers, nullam reperit in medio reſiſtentiam, quæ reperitur per partium, tam rei mobilis, quàm loci, extenſionem: ergo poteſt moveri in inſtanti. Confirmatur: Corpus glorioſum poteſt moveri in inſtanti, cùm ex D. Auguſt. habeat celeritatem, quâ radius ſolis pertranſit medium diaphanum: ergo à fortiori Angelus poterit movere ſe in inſtanti, cùm ſit ipſo velocior, & perfectior.

Reſpondeo negando antecedens: Reſiſtentia enim medii non eſt ad ſucceſſionem, id eſt non impedit ſucceſſionem, ſed ſolùm velocitatem. Sanè, ſi daretur vacuum, nulla eſſet in motu tarditas, ſubindeque ipſe motus eſſet velocior, ſed ſemper eſſet ſucceſſivus, quia non eſt talis ob corpora intermedia, ſed ex natura mobilis, quod dum movetur, debet eſſe priùs in medio quàm in extremo: ergo Angelus, quamvis ſit immaterialis, nequit moveri in inſtanti. Ad confirmationem & ad illud Auguſtini, dico, quòd ille ſanctus Doctor ſuadet ſolùm motum corporis glorioſi eſſe velociorem propter nimiam corporis glorioſi acceleritatem & velocitatem, non verò inſtantaneum, ſicut illuminatio

inſtantanea eſt; non enim per æqualitatem aut univocè, ſed per conformitatem & proportionem loquebatur.

DISPUTATIO VI.

De ævo & tempore Angelorum.

CUm duratio rei ſubſtantiam & motum ejus ſupponat, viſa diſputatione de motu, examinanda eſt breviter præſens

QUÆSTIO UNICA.

Quæ ſit menſura eſſe Angeli, & operationum ejus?

DIco 1. Eſſe Angeli menſurari ævo: nam Angelus non durat æternitate; alioquin eſſet æternus ſicut Deus, quod eſt falſum; nec tempore, cùm tempus ſit menſura rerum ſucceſſivarum, & Angelus ſit ſubſtantia permanens & indiviſibilis: ergo menſuratur ævo, quod eſt menſurare rerum creatarum permanentium, præſertim incorruptibilium.

Dices: Deus creavit Angelos in principio ſimul cum mundo viſibili: ergo Angeli menſurantur tempore, ſicut cæteræ creaturæ menſurantur. Reſpondeo negando conſequentiam; quia aliud eſt creari in tempore, & aliud menſurari tempore; cùm creari in tempore non ſit quid intrinſecum in re creata, at menſurari tempore provenit ab intrinſeco rei creatæ, quæ ex natura ſua petit menſurari tempore; unde argumen-

mentum probat, Angelum durare in tempore, non verò menſurari.

Dico 2. Omnes operationes Angelorum immanentes, nempè intellectionem & volitionem, menſurari ævo. Ratio eſt; quia operationes immanentes non menſurantur tempore, cùm habeant eſſe permanens & totum ſimul; nec æternitate, alioquin eſſent infinitæ, ut Deus: ergo menſurantur ævo ſicut ſubſtantia Angeli, quia menſura, qua aliquid menſuratur, menſurari etiam debent omnes operationes ejus eſſentiales: nec valet dicere, viſionem beatificam menſurari æternitate participata, ut conſtat in tractatu de viſione, quia per æternitatem participatam intelligo cum pluribus æviternitatem, quæ eſt ævum.

Dico 3. Actiones tranſeuntes Angeli menſurari tempore: nam illæ actiones, quales ſunt v. g. movere cœlos, ambulare, manducare, &c. in corpore aſſumpto, ſunt ſucceſſivæ, cùm earum partes non ſint ſimul, ſed fiant cum ſucceſſione, aut prioritate & poſterioritate unius ad aliam. Adverte, quòd tempus illud quo actiones tranſeuntes menſurantur, non eſt diſcretum, ut vult Gonet. quia apud omnes Philoſophos Scotiſtas, non datur tempus diſcretum, ut docet Scotus in 2. diſt. 2. q. 4. §. contra concluſionem.

Quæres 1. An ævum ſit unum tantùm, vel multiplex? Reſpondeo negativè, quia ævum eſt realiter indiſtinctum ab exiſtentia Angeli: ergo oportet, quòd multiplicetur ad multiplicationem exiſtentiæ Angeli; ſed exiſtentia Angeli multiplex eſt ſpecificè, cùm quilibet Angelus habeat ſuum eſſe ſpeciale: ergo ævum eſt etiam multiplex.

Quæres 2. An ſit unum numero tempus Angelorum, quod ſit menſura actuum liberorum. Reſpondeo negativè, quia actiones liberæ

An-

Angelorum non ſunt uniformes, alioquin non eſſent liberæ, nec unus poſſet ſuſpendere ſuos actus liberos; quia, ut unus Angelus eſſet alteri conformis ſecundùm actus ſuæ voluntatis, deberet neceſſariò velle, quod vult alter: ergo tempus, ſeu menſura aut duratio qua unus actus liber menſuratur & durat, non debet eſſe tempus quoad intrinſecum quo menſuratur actus liber alterius Angeli; & conſequenter in hoc ſenſu non eſt unum numero tempus in ordine ad Angelos.

Inde inferendum eſt, Angelos non eſſe creaturas temporales, ſed æviternas ab ipſo ævo, ratione cujus durabunt in æternum; & temporales peribunt in tempore, cùm ſint materiales, & habeant corruptionis principium; illæ verò, ſcilicet æviternæ, careant materia, ut monet Divus Dionyſius in lib. de divinis nominibus, cap. de ævo, ubi ait: *Proprietas ævi eſt inveteratum, & antiquum ſecundùm totum eſſe menſurans, temporis verò in alteratione aliter, & aliter ſe habens*; & Divus Auguſtinus ad Oroſium dicit, quòd æviternitas variationem affectionis Angelicæ non menſurat, ſed illius incommutabile; qua authoritate liquidò conſtat de veritate ſecundæ & tertiæ concluſionis, nimirùm operationes immanentes, aut incommutabiles Angelorum, quales ſunt intellectiones & volitiones, menſurari ævo; & tranſeuntes, quales ſunt motus, cura hominum &c. menſurari tempore. Idem ſuadet Philoſophus lib. de cauſis, ubi ait: *Inter rem, cujus ſubſtantia & operatio eſt in tempore, eſt res media, cujus ſubſtantia eſt in æternitate & actio in tempore*: ergo Angeli, qui ſunt in tempore creati, ſicut res materiales, non menſurantur tempore, ſicut res materiales, nec æternitate, ſicut Deus; ſed menſura media, ſeu ævo, ac proinde ſunt æviterni.

Dices:

Dices: Deus movet naturam Angelicam per tempora, ut monet Divus Auguſtinus, & corporalem per loca & tempora: ergo Angeli menſurantur tempore. *Nego* conſequentiam; quia ibi Divus Auguſtinus loquitur de affectionibus tranſeuntibus Angelorum, non autem de eorum eſſe, quod ex Divo Auguſtino non variatur, nec mutatur: *Aliundè*, datur ævum, quod eſt menſura diſtincta ab æternitate & tempore, ut colligitur ex illo Eccle. 1. *Omnis ſapientia à Domino Deo eſt, & cum illo fuit ſemper, & eſt ante ævum.* In aliis locis Scripturæ conſtat de æternitate, & de tempore: ergo ævum, quod eſt minus æternitate, non poteſt eſſe menſura Dei qui eſt æternus, nec rerum materialium, quia eſt majus tempore, & conſequenter debet eſſe menſura Angelorum, qui immutabiliter durant.

DISPUTATIO VII.

De quidditate cognitionis Angelicæ.

CUm ex doctrina omnium Philoſophorum, quidditas rei præcedat modos & media quibus gaudet & utitur, priùs agendum eſt de quidditate cognitionis, quàm de medio ejuſdem; ideò ſit

QUÆ-

QUÆSTIO UNICA.

An intelligere Angeli ſit ejus ſubſtantia, vel ejus eſſe?

DIco, quòd intelligere Angeli non eſt ejus ſubſtantia, vel ejus eſſe. 1. Quia intelligere Dei non eſt ejus ſubſtantia vel ejus eſſe, ut docent omnes Scotiſtæ diſtinguentes formaliter ex natura rei intellectum divinum à natura Dei, & plures Thomiſtæ dicentes, intelligere Dei ſupponere naturam Dei conſtitutam: ergo intelligere Angeli debet diſtingui formaliter ab ejus ſubſtantia. Prob. conſequentia. 1. Si intelligere eſſet formaliter ſubſtantia, vel eſſe Angeli, & non eſſet formaliter natura Dei, hoc proveniret, vel quia perfectius eſt intelligere diſtingui à ſubſtantia, quàm non diſtingui, vel quia natura Angeli hoc naturaliter poſtulat; ſed utrumque eſt falſum, alioquin intelligere magis eſſet eſſentiale Angelo quàm Deo, quod implicat: ergo &c. 2. Subſtantia immaterialis eſt operativa per potentias ab ipſa formaliter diſtinctas; ſed intelligere Angeli eſt operari, & intellectio eſt operatio, ut patet de viſione beatifica quæ apud omnes eſt operatio: ergo intelligere Angeli eſt diſtinctum ab ejus ſubſtantia, quæ eſt prorſus immaterialis. Probatur minor: Intellectio Angeli eſt Verbum mentis: ergo eſt productum ab aliquo operativo; ſed eſt productum ab intellectu Angeli ſeu ab intelligere: ergo intelligere eſt operari. 3. Si intellectio Angeli eſſet indiſtincta ab ejus ſubſtantia, ſequeretur 1. quòd ſemper actu intelligeret omnia, & nullam cognitionem de novo produceret; quod eſt falſum, cùm ſit capax oblivionis, recordationis, & mendacii. 2. Sequeretur, quòd amor eſſet etiam indiſtinctus à ſubſtantia, quia in-

inter intellectionem & amorem, eſt naturalis proportio; ſed hoc eſt falſum. Tum quia amor Angeli non eſſet prorſus liber, nec contingens, ſed neceſſarius, ſicut ſubſtantia eſt invariabilis. Tum quia amor quo Angelus amat Deum, eſſet nobilior eo quo Chriſtus amat. Tum quia odium Angeli non eſſet actus à voluntate productus, cùm ſit contrarium actui amoris à voluntate indiſtincto. Tum denique quia amor Angeli ſemper eſſet rectus & numquam inordinatus, quod eſt falſum, ut infrà videbimus.

Dices: Angelus eſt actus purus: ergo non habet intellectionem diſtinctam à ſua ſubſtantia: Prob. antecedens: Quod conſtat duobus, quorum unum eſt in alio receptum, eſt compoſitum: ergo Angelus non eſt compoſitus. Reſp. 1. negando antecedens, cùm in rigore ſolus Deus ſit actus purus. Reſp. 2. diſtinguendo antecedens: Angelus eſt actus purus, puritate excludente compoſitionem Phyſicam, aut integralem, concedo: Puritate excludente potentialitates Metaphyſicas, aut actus Metaphyſicè productos à potentia formaliter dumtaxat diſtinctos à natura & ſubſtantia Angeli, nego.

Alia ratione ſuadetur concluſio: Si intelligere eſſet ſubſtantia, aut eſſe Angeli, ſequeretur, quòd in ipſo non poſſet eſſe niſi unica intellectio, quia intellectio quæ eſt ſubſtantia ſeu per ſe ſubſiſtens, idemtificat ſibi omnem poſſibilem intelligendi perfectionem: ſed hoc eſt falſum, cùm ſoli Deo competat talis intelligendi modus propter infinitatem & ſummam intellectus perfectionem: ergo intelligere non eſt ſubſtantia Angeli, nec ejus eſſe, quod præſupponitur ad operari, ut probat iſtud axioma tritum apud Philoſophos & Theologos, *Operari ſequitur eſſe*. Neque poteſt eſſe ſubſtantia in creaturis: ratio eſt, quia perfectio extranea à genere ſubſtantiæ nequit eſſe ſubſtantia, niſi ratione infinitatis poſſit ſuæ propriæ ſpeciei limites tranſſilire ſibi-

ubique aliarum rerum genera idemtificare, ut patet in divinis, ubi unum attributum ratione infinitatis ſibi idemtificat aliud, & eſſe aut ſubſtantia ſibi idemtificat omnes perfectiones & attributa: atqui intelligere eſt ex ſe extraneum à genere ſubſtantiæ, ut ex propriis definitionibus conſtat: ergo in Angelo intelligere nequit eſſe ejus ſubſtantia aut eſſe, niſi polleat infinitate, quam certò non habet, & conſequenter intelligere in Angelo eſt quid diſtinctum à ſubſtantia.

Inſuper: Angelus non intelligit formaliter per ſuam ſubſtantiam, ita ut ſubſtantia ſit formaliter potentia intelligendi; ad hoc enim neceſſarium eſſet, ut ſubſtantia ſuppleret ſpeciei vicem reſpectu cujuſcumque objecti, vel quòd in ea tamquam in objecto viderentur omnia, quod dici non poteſt de Angelo; nam ſubſtantia Angeli non eſt virtualis repræſentatio omnium objectorum, alioquin eſſet infinita in linea repræſentandi, quod eſt manifeſtè falſum, nec eſt cauſa omnium objectorum: ergo non poteſt ſupplere vicem ſpeciei reſpectu cujuſcumque objecti; nec medium cognoſcendi omnia objecta, nec ejus eſſe poteſt formaliter, imò nec realiter, dici intelligere, aut intellectio. Inde ſequitur, potentias operativas, & vitales eſſe extra formalem ipſorum conceptum eſſentialem & conſtitutivum; actus verò earumdem potentiarum eſſe accidentia ſuperaddita, ſicut in hominibus. Tum quia habere poſſunt cognitiones ſupernaturales, & conſequenter diſtinctas à ſubſtantia, quæ eſt naturalis. Tum quia habere poſſunt novas cognitiones naturales, ut dicemus infrà.

DIS-

DISPUTATIO VIII.

De medio cognitionis Angelicæ.

IN hac diſputat. examinanda eſt ſpecies, qua Angelus utitur ad cognitionem objectorum, cùm ſpecies ſit medium cognitionis.

QUÆSTIO I.

An Angelus indigeat ſpeciebus ad cognoſcenda alia à ſe?

DIco, Angelum indigere ſpeciebus ad cognoſcenda alia à ſe. Prob. 1. Angelus recordatur præteritorum quæ non ſunt ſibi realiter præſentia, nec videt intuitivè; certum enim eſt, quòd Angelus cuſtos recordatur periculorum, à quibus liberavit hominem qui mortuus eſt, & quem cuſtodiebat dum erat in via. Deindè ſi eſſet incapax recordationis, ſequeretur, quòd eſſet imperfectior homine, cùm non haberet ideam præteriti; vel ſequeretur, quòd præteritum eſſet ipſi realiter præſens, quod eſt falſum: ergo Angelus habet ſpecies objectorum. Prob. conſequentia: Cognitio non poteſt haberi ſine potentia cognoſcitiva & objecto cognito, vel alio gerente vices objecti; ſed cognitio præteritorum non poteſt haberi de objecto exiſtente & reali, cùm objectum non ſit præſens: ergo aliquid gerit vices objecti; ſed ſola ſpecies poteſt gerere vices objecti, quia ipſa eſt ejus vicaria: ergo ex cognitione præteritorum infertur dari in Angelis ſpecies.

Prob.

Prob. 2. Datur in Angelo neceſſitas ſpeciei ad cognoſcenda alia à ſe: ergo habet illam. Probatur antecedens: Ideò intellectùs humanus neceſſariò exigit ſpecies, quia ex ſe eſt indifferens & indeterminatus ad cognoſcendum illud vel iſtud objectum, & per ſpeciem determinatur ad cognitionem: v.g. intellectus meus, dum cognoſcit Petrum, determinatur ad cognitionem Petri, & non ad cognitionem Pauli, per ſpeciem ipſiuſmet Petri; ſed intellectus Angelicus ex natura ſua eſt indifferens & indeterminatus ad diverſa objecta: ergo, ut cognoſcat iſtud objectum & non aliud, indiget ſpecie. Prob. minor: Si intellectus Angelicus eſſet ex natura ſua determinatus, & nullatenùs indifferens ad objecta, cognoſceret omnia objecta unica cognitione ſicut Deus, cùm ex natura ſua haberet omne requiſitum ad cognitionem ſicut Deus; ſed hoc eſt falſum: ergo indiget ſpecie.

Obji. 1. Si Angelus haberet ſpecies, ſemper cognoſceret objecta, quorum haberet ſpecies; cùm nihil aliud requiratur, ut oriatur notitia: ſed hoc eſt falſum: ergo. Reſpondeo negando majorem: Quia ut cognitio producatur, præter potentiam & ſpeciem objecti, requiritur applicatio potentiæ ad objectum, aut ad ſpeciem ejus, ut patet in nobis. Unde cùm intellectus Angeli non ſit ſempèr applicatus ad ſpeciem, ſequitur, quòd ſemper non cognoſcit actu ea quorum habet ſpecies.

Obji. 2. Species intentionalis ſemper eſt ejuſdem ſpeciei cum re quam repræſentat; ideòque ſi res ſit materialis, oportet, quòd res ſit materialis; ſed ſpecies materialis nequit eſſe in intellectu Angelico: ergo Angelus cognoſcit res materiales independenter à ſpeciebus.

Reſpondeo diſtinguendo majorem: Sunt ejuſdem ſpeciei in repræſentando, concedo majorem: entitativè, nego. Similiter diſtincta minori, nego conſequentiam: v.g. effigies Regis conve-

venit cum Rege in ſimilitudine & in repræſentando, alioquin non repræſentaret Regem; at in entitate non eſt ejuſdem ſpeciei cum Rege, aliàs illa effigies ſecundùm naturam & entitatem ſuam ſumpta, eſſet animal rationale: ergo non implicat, quòd Angelus habeat ſpeciem, quæ ſecundùm entitatem ſuam ſit accidens & diſtincta ab objecto, modò cum ipſo conveniat in repræſentando.

Objicies 3. Intellectus Angeli eſt ex ſe determinatus ad objecti cognitionem: ergo nulla ſpecie indiget. Probatur antecedens: Ejus voluntas eſt determinata quoad ſpecificationem ab objecto exiſtente in cognitione: ergo etiam intellectus Angeli debet eſſe determinatus abſque ulla ſpecie. *Nego* antecedens, ad cujus probationem nego paritatem, quia voluntas non eget concurſu objectorum effectivo ad eliciendam ſuam volitionem, cùm per actus ſuos non repræſentet, nec exprimat objecta, ſed ſolùm inclinetur ad illa; ſicque ad ejus determinationem ſufficit, quòd ei proponatur objectum: at intellectus repræſentat & exprimit objectum, ideoque neceſſarium eſt, ut objecta per ſeipſa vel per aliquid aliud effectivè concurrant.

Alia ratione ſolvitur argumentum: Intellectus Angeli eſt determinatus abſque ulla ſpecie ad cognitionem objecti præſentis, concedo: ad cognitionem objecti præteriti, vel futuri, nego. Ratio eſt, quia ex Scoto in 2. diſt. 3. quæſt. 10. Angeli ad cognitionem objecti præſentis & exiſtentis in debita approximatione, nulla egent ſpecie; objecta enim præſentia ſufficienter movere poſſunt, ac determinare intellectum Angeli, ſive per modum partialiter concurrentis ad formandam cognitionem, ut obſervat Fraſſen, ſive per modum termini extrinſeci, vel conditionis ſine qua non. Ratio eſt, quia in doctrina adverſariorum, objectum præſens concurrit ad producendam ſpeciem ſui, ut pro-

producatur cognitio, ſeu ſpecies expreſſa; poterit ergo idem objectum præſens intellectui Angelico præſtare id, quod præſtat ſpecies ad producendam cognitionem ſeu ſpeciem expreſſam objecti; ut contingit intellectui beatifico, qui abſque ulla ſpecie impreſſa objecti producit cognitionem: ergo licèt argumentum probet Angelum nulla indigere ſpecie ad cognitionem objecti præſentis, ut cum Doctore tenent plures Scotiſtæ; tamen non probat de objecto poſſibili, præterito & futuro.

Inſtabis: Cognitio non poteſt produci, quin intellectus Angelicus & objectum præſens faciant unum per ſe, quia cognitio provenit ab intellectu fœcundo: ſed non poſſunt eſſe unum per ſe immediatè abſque ullo ſemine, ſed ſolùm mediante ſpecie, quæ eſt de genere intelligibilis: ergo ſpecies requiritur, etiamſi objectum ſit præſens. *Nego* majorem, quia ſufficit, quòd ſint unum per ſe ſicut duæ cauſæ partiales, cùm illa cognitio ſit partus, aut effectus potentiæ intellectivæ & objecti, quod non implicat intellectui Angelico & objecto.

QUÆSTIO II.

An Angeli intelligant per ſpecies à rebus acceptas? §

DIco, Angelos intelligere per ſpecies à rebus acceptas.

Prob. 1. Datur aliquid de quo Angeli nullam cognitionem habent, quam tamen naturaliter haberent, ſi haberent ſpeciem ejus, cùm ſpecies gerat vices objecti: ergo ſignum eſt, quòd Angeli accipiunt ſpecies ab objectis; nam ſi Angelus accepiſſet omnes ſpecies in die creationis ſuæ, nullam poſſet recipere à rebus, & dæmon

ha-

haberet omnes ſpecies, quas ex natura ſua habere poterat. Prob. antecedens: Secreta unius Angeli non cognoſcuntur ab alio ex vi propriæ naturæ, aliàs Angelus non poſſet occultare ſecretum cordis ſui Angelo præſenti, ſicut non poteſt occultare ſuam ſubſtantiam: ſed non habet ſpeciem illius ſecreti, niſi poſt manifeſtationem, cùm facta ſemel manifeſtatione ſemper recordetur illius ſecreti, non propter ſecretum ipſum, nec intentionem, quia non eſt ampliùs, cùm Angelus poſſit habere intentionem contrariam: ergo ille Angelus cui intentio fuit revelata, non habebat ſpeciem illius ſecreti, alioquin nihil recepiſſet per revelationem, quod eſt falſum, & conſequenter Angelus non habet omnes ſpecies à die creationis ſuæ, ſed intelligit per ſpecies à rebus acceptas.

Confirm. Angeli in die creationis ſuæ, non acceperunt ſpeciem corporis Chriſti, quam tamen habuerunt poſt nativitatem Chriſti: ergo Angeli accipiunt ſpecies à rebus, Prob. antec. In ſententia Goneti, ut videbimus in 3. tom. ſi Adamus non peccaſſet, nullatenùs Verbum aſſumpſiſſet naturam humanam, ideoque Chriſtus non fuiſſet: Unde ſic argumentor: Chriſtus in ſententia Goneti fuit prævīſus poſt peccatum, & Angelus fuit prævīſus ante peccatum; at in illo ſigno non fuit prævīſus cum ſpecie corporis Chriſti, quoniam in ſenſu Thomiſtarum Chriſtus fuit prævīſus poſt peccatum: ergo Angelus recepit ſpecies dependenter ab objectis, non autem ex vi creationis, nec in die ejuſdem. 2. Si Angelus in die creationis ſuæ habuiſſet ſpeciem corporis Chriſti, ſequeretur, quòd via naturali cognoviſſet myſterium Incarnationis, ſicut cognovit res naturales, quarum ſpecies habuit, quod eſt falſum: ergo non habuit ſpeciem corporis Chriſti in die creationis.

Prob. 2. Quod natum eſt emittere ſpeciem ſui in potentiam cognoſcitivam, emittit eam,

modò non impediatur ab authore naturæ, vel potentia cognoſcitiva exigat recipere eam immediatè ab authore naturæ, non autem à re creata; ſed quælibet res creata & ſubſtantialis nata eſt emittere ſpeciem ſui, alioquin non poſſet eam emittere in intellectum humanum; prætereà nulla eſt neceſſitas, quòd ab authore naturæ impediatur, nullaque eſt neceſſitas, unde Angelus exigat eam recipere ab authore naturæ: ergo. Prob. minor ſecundùm partem poſteriorem: Si Angelus exigeret in ſua creatione habere ſpecies, maximè ut ſit plenus ſapientia à die conditionis ſuæ, ut fatetur Gonet. ſed licèt habeat illas ſpecies, non eſt plenus ſapientia, quia ut ſit plenus ſapientia, oportet, quòd cognoſcat ea quorum ſpecies habet; ſed non cognoſcit ea, cùm ex Goneto ad cognitionem rei, non obſtante ſpecie ejus, oporteat, quòd res exiſtat: ergo ſpecies eſt inutilis, donec res exiſtat, & ideò non poteſt exigi ab Angelo tamquam perfectio. 2. Angelus non petit recipere eam à ſolo Deo, quia res petit accipi ab eo à quo eſt & in quo eſt; nam corpus humanum, v. g. non petit accipere animam à ſolo Deo, ſed petit accipere animam, cùm non minùs informaretur, etiam ſi ab Angelo eam reciperet; ſed ſpecies eſt in objecto & ab objecto: ergo Angelus petit eam accipere ab ipſomet objecto. 3. Species rei à Deo infuſa, non eſt perfectior illa quam res ipſa emittit, alioquin una ex illis non eſſet vera ſimilitudo rei: ergo Angelus non exigit recipere ſpecies in die creationis: ergo non eas recipit omnes.

Ex dictis colliges 1. in Angelis eſſe intellectum agentem & patientem. Tum quia à die creationis ſuæ non habent ſpecies omnium rerum: Ergo habent intellectum agentem & patientem. Tum quia habere vim productivam ſpeciei, ſeu intellectum, eſt perfectio utilis: ergo eſt concedenda Angelis.

Col-

Colliges 2. Angelum poſſe recipere ſpecies à rebus ſpiritualibus: nam unus Angelus poteſt habere ſpeciem alterius, qui eſt ſpiritualis, v. g. ſi Deus annihilaret Gabrielem, proculdubiò Michael retineret ſpeciem ejus, aliàs non recordaretur ſe vidiſſe eum: ergo poteſt recipere ſpeciem ab eo cum ſolo illapſu ſpeciei.

Objicies 1. Gonetus: Ezech. 28. *Tu ſignaculum ſimilitudinis, plenus ſapientia & perfectus decore in die qua conditus es; perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ*: quæ verba continent exprobrationem Lucifero factam, quòd malè uſus fuerit tot perfectionibus quibus à prima die ſuæ creationis præditus fuerat, inter quas numeratur plenitudo ſapientiæ, ad quam neceſſariò requiritur ſpecies: ergo Lucifer ab initio ſuæ conditionis habuit rerum ſpecies ſibi inditas.

Confirm. Angelus fuit creatus in gratia, unde dicitur, *plenus ſapientia*, &c. ut ſuprà: ergo in illo primo inſtanti debuit habere aliquem actum ſupernaturalem diſpoſitivum ad illam; non accepit enim gratiam & juſtificationem ut parvulus, ſed ut adultus, & per proprium actum ſe diſponendo: ergo debuit habere cognitionem ſupernaturalem à qua regularetur actus voluntatis diſponens ad gratiam: ergo & ſpecies, ſine quibus talis cognitio haberi non poteſt.

Reſpondeo ad argumentum, negando conſequentiam: Ad hoc enim ſufficiebat maxima perfectio intellectus, & voluntatis Angeli ſine ullo habitus erronei, aut vitioſi impedimento; nulla enim neceſſariò requirebatur ſpecies, quæ, ut dixi, non perficit, dum non concurrit & concurrere nequit cum potentia ad cognitionem objecti, ut contingit ſpeciebus concreatis, ut fatetur Gonet. dum dicit hic n. 54. Angelum per ſpeciem non poſſe cognoſcere, quin res exiſtat. Ad confirm. dico, quòd ar-

gumentum probat, Angelum habere ſpecies rerum ſupernaturalium, quas Deus ei revelavit; non verò omnes ſpecies particulares rerum omnium naturalium, ut quæſtio agit.

Obji. 2. ex Dionyſ. cap. 7. de divin. nomin. ubi formaliter dicit, quòd Angeli non congregant divinam cognitionem à rebus diviſibilibus, aut ſenſibilibus. D. Auguſtin. aſſerit res fuiſſe à Deo creatas priùs in mente Angelorum, quàm in proprio genere; ſed non poterant eſſe creatæ in mente Angelorum, niſi in eſſe intentionali, quod habent in ſpeciebus: ergo omnium rerum ſpecies fuerunt à Deo inditæ mentibus Angelorum: unde in libro de cauſis, propoſitione decima, dicitur: *Omnis intelligentia plena eſt formis*.

Reſp. Dionyſ. inſinuare iis verbis, Angelum non cognoſcere Deum per ea quæ facta ſunt, ſicut homo, ſeu ex cognitione ſenſibilium; ſed immediatè ex Deo qui ſe manifeſtavit Angelis in die creationis, & ipſi ex ſua creatione cognoverunt Deum eſſe; non verò Angelum recepiſſe à Deo ſpecies rerum ſenſibilium. Ad Aug. nego minorem; quia inſinuabat Deum revelaſſe Angelis ea quæ erat ipſe facturus, ad quod non requiritur infuſio ſpeciei. Tum quia ſpecies non gerit vices objecti, ut ait Gonet. quin objectum exiſtat. Tum quia Deus poterat revelare Angelis in communi ea quæ debebat creare, quin eis infunderet ſpecies rerum creandarum; unde Divus Auguſtinus per *Ly creatas* intelligit *manifeſtatas*.

Obji. 3. Idem conſtituendus eſt ordo & diſtinctio inter ſubſtantias ſpirituales, ac inter ſubſtantias corporeas; ſed inter iſtas hic eſt ordo & diſtinctio, ut ſubſtantiæ ſuperiores, quales ſunt cœleſtia corpora, habeant à Deo ſuam potentiam (ſcilicet materiam primam) totaliter expletam per formam ab inſtanti primæ conditionis, ita ut prędicta materia non habeat ſucceſſivè

accipere ab aliis agentibus novas formas: ergo etiam inter ſubſtantias ſpirituales admittendus eſt proportionaliter ſimilis ordo & diſtinctio, ita ut ſuperiores inter illas, nempè Angeli, habeant à primo inſtanti ſuæ creationis, & à Deo, totaliter completam ſuam potentiam, nempè intellectum per formas intelligibiles; & ècontra inferiores ſubſtantiæ, quales ſunt animæ noſtræ, non habeant illam à Deo completam à primo inſtanti quo conditæ ſunt, ſed paulatim & ſucceſſivè prædictas formas intelligibiles acquirant.

Confirm. Quamvis ſpecies intelligibilis ſit forma accidentalis, habet ſe tamen reſpectu intellectus conſiderati, prout ſecundùm ſe eſt tabula raſa, ſicut actus primus ad puram potentiam; quomodo etiam ſe habet forma ſubſtantialis ad materiam primam: ergo ſicut eſt poſſibile, & de facto datur corpus, cujus materiæ primæ potentia ſit à prima ſua productione completa per actum primum illi correſpondentem, puta per formam ſubſtantialem, ita erit poſſibilis & de facto dabitur ſubſtantia intellectualis, cujus intellectus potentia ſit à primo inſtanti ſuæ creationis completa.

Confirm. ampliùs: Angeli ſunt quid medium inter Deum, & animas noſtras; ſed Deus ſemper eſt in actu ſecundo, anima verò creatur in potentia etiam ad actum primum ordinis intellectualis; nam ſe habet veluti tabula raſa, ut dicunt Philoſophi: ergo natura Angelica quæ eſt media, debuit creari ſaltem in actu primo completo, licèt cùm potentia ad actum ſecundum, ac proindè in primo inſtanti ſuæ creationis recipere à Deo ſpecies intelligibiles, quibus intellectus conſtituitur in actu primo completus ad intelligendum.

Reſp. ad argumentum gratis conceſſa majori, negando minòrem: quia formæ corporum cœleſtium ſunt ab intrinſeco corruptibiles & incor-

ruptibiles ab extrinſeco dumtaxat, nempè quia nullum eſt agens tantæ virtutis, ut eas deſtruere valeat, & introducere alias formas, ut fuſiùs dicunt Philoſophi noſtri. Tum quia formæ corporum cœleſtium educuntur de potentia materiæ, tum quia materia corporum cœleſtium & ſublunarium ſunt ejuſdem ſpeciei. Ad 1. confirm. nego aſſumptum: Ratio eſt, quia actus primus neceſſariò exigitur à pura potentia tamquam complementum intrinſecum & ſubſtantiale ſine quo exiſtere non poteſt; at ſpecies intelligibilis eſt forma accidentalis & extrinſeca ſine qua intellectus, qui eſt potentia, eſt completus & poteſt exiſtere: ergo licèt ordo rerum poſtulet potentiam habere ſuum actum in inſtanti ſuæ creationis, non poſtulat, quòd detur intellectus qui habeat omnes ſpecies intelligibiles, cùm nullus ſit intellectus qui à ſpeciebus intelligibilibus dependeat quoad ſuum complementum intrinſecum & eſſentiale. Ad 2. confirm. dico, quòd ſi argumentum valeret, ſequeretur quòd Angelus non eſſet actus purus ſicut Deus, nec compoſitus ſicut homo, quod eſt falſum, nec corporeus nec incorporeus: ergo argumentum non eſt ad propoſitum. Tandem, ſequeretur, quòd Angelus eſſet omninò diverſus à Deo & ab hominibus; unde dico, quòd argumentum concludit in ordine exiſtentiæ & durationis, non verò in ordine dependentiæ & actionis.

Obji. 4. Subſtantia immaterialis quæ omninò abſoluta eſt à corpore, ita ut numquam ipſi uniatur nec uniri poſſit tamquam forma, non habet ſpecies ab objectis corporalibus, atqui Angelus ita ſe habet: ergo ab objectis corporalibus ſpecies non habet. Probatur major. 1. Modus operationis alicujus rei proportionaliter correſpondet modo ſubſtantiæ & naturæ ipſius: ergo operatio ſubſtantiæ omninò à corpore ſeparatæ & ab illo independentis, non poteſt à

re-

rebus corporalibus & ſpeciebus ab illis acceptis dependere. 2. Quia ratio cur anima noſtra uniatur corpori tamquam forma, eſt ut ſpecies à rebus corporeis accipiat, quibus mediis poſſit intelligere: ergo ſubſtantia quæ non eſt corpori unibilis tamquam forma illius, non debet ſpecies ab objectis corporalibus recipere. Conſequentia patet ex illo axiomate: *Si affirmatio eſt cauſa affirmationis, negatio erit cauſa negationis.* Antecedens probatur: Anima unitur corpori propter bonum ſuum, non verò propter perfectionem ipſius corporis, niſi fortè ſecundariò, cùm etiam in eodem compoſito imperfectiora debeant eſſe propter perfectiora, quia id exigit naturalis ordo, in homine corpus debet eſſe ordinatum in bonum animæ, & per conſequens anima debet uniri corpori propter bonum ſuum, ſeu potiùs propter bonum compoſiti, non quatenus ſenſitivum, ſed quatenus intellectivum eſt: ergo tota ratio quare unitur corpori anima ut intellectiva, eſt ut ipſa ſeu totum compoſitum, in gradu intellectivo perficiatur: ergo cùm prima perfectio ordinis intellectivi ſit intelligere, ad quod corpus non deſervit niſi quatenus miniſtrat ſpecies intellectui mediantibus phantaſmatibus; ratio quare anima unitur corpori eſt, ut accipiat ſpecies intelligibiles à rebus.

Reſp. negando majorem: Ad cujus 1. prob. diſtinguo antecedens: Modus operationis propriæ alicujus rei quæ eſt agens totale & principale, proportionaliter reſpondet modo ſubſtantiæ & naturæ ipſius, concedo antecedens: Rei quæ eſt agens partiale & minùs principale, nego antecedens & conſequentiam: Quia ſubſtantia à corpore ſeparata in acquiſitione ſpecierum, non eſt agens totale & principale, cùm ſimul cum ipſa objectum concurrat: unde modus operationis non debet correſpondere nec proportionari modo ſubſtantiæ à cor-

pore ſeparatæ quæ eſt agens partiale; ſed modo agentis totalis, ſeu conjuncti ex ſubſtantia & objecto, v.g. in generatione muli, modus operationis non reſpondet aſinæ, nec equo, ſed conjuncto ex utroque. Ita ſimiliter modus acquirendi ſpeciem, non debet reſpondere ſubſtantiæ à corpore ſeparatæ, nec objecto, ſed conjuncto ex utroque, quod eſt agens totale & principale. Ad 2. prob. nego antecedens: Quia anima ſeparata à corpore, ſeu in cœlo exiſtens, intelligit independenter à corpore, modò objectum ſit in debita circumſtantia, ut ait Doctor in 4. diſt. 45. q. 2. ergo non unitur corpori, ut ſpecies ab objectis recipiat. Ad prob. nego etiam antecedens; quia unitur corpori propter ipſum corpus, cujus eſt perfectio, actus, & complementum: & præcipuè in ſententia Thomiſtarum qui docent animam, ſeu formam dare corpori exiſtentiam. Vel unitur corpori propter compoſitum faciendum, non verò propter ſuum bonum & ſuam perfectionem: nam dum anima rationalis unitur corpori, nullam perfectionem recipit ab ipſo, aliàs in cœlo eſſet imperfecta, quod eſt falſum: ergo ſi recipere ſpeciem intelligibilem, ſit perfectio animæ, oportet, quòd ſit in anima independenter à corpore, & conſequenter etiam in Angelo.

Obj. 5. Non poteſt creatura intellectualis deſumere ſpecies ab objecto materiali, niſi ſenſus habeat & phantaſiam; ſed Angelus caret illis potentiis: ergo non poteſt ab objectis materialibus ſpecies deſumere. Major prob. Non poteſt virtus creata naturaliter tranſire de uno extremo ad aliud, niſi per medium, quod inter illa à natura conſtitutum eſt; atqui ſi creatura intellectualis, carens ſenſibus & phantaſia, deſumeret ſpeciem ab objecto materiali, tale objectum tranſiret ab uno extremo ad aliud, non tranſeundo per medium inter illa à natura conſtitutum: ergo non poteſt creatura intellectualis de-

deſumere ſpeciem ab objecto materiali, niſi ſenſus & phantaſiam habeat. Major eſt certa: Propterea ſiquidem natura curavit de mediis inter extrema, ut nonniſi per illa ab uno ad aliud fieret tranſitus. Minor verò prob. Eſſe imaginabile, ſive phantaſticum, eſt medium à natura conſtitutum inter eſſe omninò ſenſibile, quod à ſenſu externo percipitur, & eſſe intelligibile: atqui ſi creatura intellectualis carens ſenſibus & phantaſia, reciperet ſpecies ab objecto ſenſibili, jam ejuſmodi objectum tranſiret ab eſſe materiali & ſenſibili, quod habet in ſe, ad eſſe intelligibile, non tranſeundo per eſſe imaginabile, ſive phantaſticum, ut conſtat: ergo fieret tranſitus ab extremo in extremum, ſine tranſitu per medium à natura inter illa conſtitutum.

Reſpondeo negando majorem: Quia objecti ad potentiam non debet eſſe convenientia, nec proportio in natura & entitate, alioquin Deus non poſſet intelligere creaturas, nec creaturæ Deum; ſed ſufficit proportio moventis ad mobile, & terminantis ad terminabile. Præterea, non implicat, quòd duæ cauſæ partiales poſſint ſimul concurrere ad productionem alicujus rei, quamvis ſint diverſi ordinis, ut patet in viſione beatifica de intellectu & lumine gloriæ: ergo objectum materiale poteſt concurrere cum potentia ſpirituali ad productionem ſpeciei; & conſequenter illa ſpecies poteſt recipi in intellectu independenter à ſenſibus, cùm independenter à ſenſibus concurrat ad productionem ejus. Ad prob. dico 1. quòd in ſententia Goneti debet eſſe falſa: Nam ſuprà docet, Angelum poſſe tranſire de uno loco ad alium abſque eo, quòd tranſeat per medium: ergo in ſententia Goneti dicendum eſt, quòd Angelus poteſt tranſire in iſto caſu de uno extremo ad aliud, quin tranſeat per medium; attamen diſtinguo majorem: Non poteſt virtus creata naturaliter tranſire de uno extremo ad aliud, niſi per medium quod ex na-

tura ſua eſt ad extremum, & cum ipſo connexum, concedo majorem; Secùs verò, nego majorem: v.g. Angelus non poteſt tranſire de uno loco ad alium quin tranſeat per ſpatium intermedium, quod priùs debet acquiri quàm extremum ad quod eſt medium; ſed poteſt tranſire de ordine Angelorum ad ordinem Seraphinorum, quin tranſeat per ordinem Archangelorum, qui eſt in medio; quia non eſt medium connexum cum extremo, & conſequenter de ipſo natura non curat, cùm ab ipſo finis non dependeat; unde conceſſa minori, neganda eſt conſequentia, quia eſſe imaginabile ſeu phantaſticum non eſt medium inter eſſe ſenſibile, & intelligibile, connexum ex natura ſua cum utroque, cùm poſſit habere rationem finis, aliàs non poſſet acquiri independenter ab aliis, quod eſt falſum, nec præſupponatur ab eſſe intelligibili.

Obji. ultimò: Inferius non poteſt attingere ſuperius, niſi in infimo illius, ac per ſuum ſupremum; nam ut docet Dionyſ. 7. de Divin. nomin. *Ordo univerſi poſtulat ut ſupremum infimi attingat finem ſupremi*; ſed infimum ordinis intelligibilis eſt humanus intellectus; ſupremum verò ordinis ſenſibilis, eſt phantaſma: ergo ſenſibile non poteſt attingere ordinem intelligibilem, niſi in ſolo intellectu humano & per phantaſma.

Reſpondeo diſtinguendo majorem: Inferius non poteſt attingere ſuperius, niſi in infimo illius ac per ſuum ſupremum, in linea eſſendi aut prædicandi concedo; nulla eſt enim creatura quæ poſſit eſſe animal, aut de qua animal poſſit prædicari, quin priùs ſit infimum, nimirùm homo vel brutum; In acquirendo ea quæ inter ſe nullam connexionem habent, quorum unum non includit aliud, nego: Calor v.g. poteſt acquirere infimum gradum caloris ſupremi, quin acquirat ſupremum gradum tepiditatis,

tis, modò ignis ſit ardens; unde conceſſa minori, neganda eſt conſequentia: Quia phantaſma non requiritur neceſſariò ad acquiſitionem ſpeciei intelligibilis; ſed tantùm contingenter, & ex debilitate agentis, quod non potens promptè provenire ad ſupremum; detinetur in medio; vel ratione alicujus conjuncti, ratione cujus debet uti medio, ut ad extremum perveniat, ut patet de intellectu noſtro, qui ratione corporis exigit phantaſma, ut ſpeciem intelligibilem acquirat: ergo intellectus Angelicus & anima ſeparata cùm non dependeant à ſenſibus, attingunt ſpeciem intelligibilem quin attingant medium.

Ex dictis colliges, ſpecies per quas Angelus intelligit, ab ejus eſſentia non fluere, ſicuti paſſiones fluunt: Quia Angeli eas accipiunt ab objectis, ut probat quæſtio. Prætereà licèt non acciperent eas ab objectis, tamen ſemper eſſent aliquid extrinſecum & accidentale reſpectu ſubſtantiæ Angeli: ergo non eſſent proprietates fluentes ab eſſentia ejus.

Dices: Carentia ſpecierum eſt violenta Angelo, ſicut carentia riſibilitatis eſt violenta homini; quia proprium eſt Angelo habere omnes perfectiones à die creationis, ſicut proprium eſt homini videre: ergo Angelus habet ſpecies ab ipſius natura fluentes, ſicut viſibilitas fluit à rationalitate. *Nego* antecedens: Tum quia Angelus eſſet naturaliter completus ſeclusis ſpeciebus illis. Tum quia carentia ſpecierum eſt carentia accidentium extrinſecorum: ergo non eſſet violenta Angelo, nec imperfectus remaneret Angelus quantùm ad prædicata eſſentialia; at viſibilitas eſt de adæquato & reali conceptu hominis, nec eſt in ipſo accidens extrinſecum, ideoque non valet paritas.

Tandem ſic probatur concluſio: ſi ſpecies quas Angelus habet, eſſent infuſæ à Deo in inſtanti creationis, eſſent infuſæ ut naturaliter

debitæ, vel non? ſed neutrum dici poteſt: ergo non ſunt infuſæ. Prob. quoad primum: Angelo non debentur infinitæ ſpecies, cùm ipſi repugnet infinita cognitio, & habeat intellectum infinitum: ergo nec debentur illi naturaliter ſpecies rerum infuſæ. Probatur conſequentia: Res naturales poſſibiles ſunt infinitæ; Deus enim poteſt creare in infinitum res magis ac magis perfectiores; undè ſi Angelus haberet ſpecies rerum omnium, haberet ſpecies infinitas, quod ex dictis implicat: ſi non haberet omnes illas ſpecies, careret perfectionibus ſibi naturaliter debitis, ſuppoſito, quòd omnes ſpecies eſſent ei naturaliter debitæ, ut intendit argumentum: ergo Angelus non habet ſpecies, ut ſibi naturaliter debitas. Probatur minor quoad ſecundum membrum: Si ſpecies non eſſent infuſæ ut naturaliter debitæ, ſequeretur, quòd haberet illas Angelus ſupernaturaliter, vel præternaturaliter, quod eſt abſurdum, quia inde certum eſſet, quòd Angelus non haberet potentiam naturalem ad cognoſcendum res naturales, cùm donis ſupernaturaliter concedendis correſpondeat facultas ſupernaturalis, vel obedientialis: ergo ſpecies intellectus Angelici nullomodo ſunt infuſæ, ſed acceptæ à rebus.

Reſpondent adverſarii, ſpecies illas infuſas eſſe natueales Angelo, quia infunduntur exigentibus ipſis objectis naturalibus, ut ab Angelo cognoſci poſſint, & verſantur circa objecta naturalia, ad quorum ſpecies Angelus habet inclinationem naturalem tamquam ad formas ſibi debitas, ut ſuam operationem intellectivam exercere valeat in ordine rerum, in quo à Deo conditus eſt.

Contra: Objecta exigunt cognoſci modo connaturali, nam cognoſci ſequitur eſſe, cùm intelligibilitas ſit proprietas entis; ſed modus objectorum connaturalis in cognoſci, eſt emittere ſpeciem ſui, nec de cura authoris naturæ eſt, in-

infundere eorum ſpecies, aliàs homo non poſſet cognoſcere hujuſmodi objecta ſine ſpeciebus infuſis, quod implicat: ergo objecta naturalia non exigunt cognoſci ab Angelis per ſpecies infuſas, ſed per ab ipſis emiſſas. Præterea, inclinatio aut potentia paſſiva quam habet Angelus naturaliter ad ſpecies tamquam ad formas ſibi debitas, ut ſuam operationem intellectivam exercere valeat in ordine rerum, in quo à Deo conſtitutus eſt, reperitur etiam in homine ſicut in Angelo, aliàs homo non poſſet cognoſcere objecta naturaliter, quod eſt falſum; ſed in homine talis potentia paſſiva, aut inclinatio non ſatiatur per infuſionem ſpecierum, ſed per acquiſitionem: ergo etiam in Angelo, cùm per ſpecies acquiſitas, aut acceptas, poſſit ita perfectè cognoſcere objecta, ſicut per ſpecies infuſas; tam enim repræſentant objectum, ejuſque vices gerunt illæ, quàm iſtæ. Inſuper, Angelus habet potentiam recipiendi ſpecies emiſſas ab objectis, non enim majorem diſpoſitionem exigunt in intellectu recipiente ſpecies infuſæ, quàm emiſſæ; cum diſpoſitiones exigantur à forma recipienda, & ſpecies infuſa & emiſſa ſit eadem; nec ſit perfectior Angelus per ſpecies infuſas, quàm per emiſſas ab objectis; quia intellectus Angeli, per adverſarios, non cognoſcit objecta à die creationis, à qua habet ſpecies, ſed ſolùm dum objecta exiſtunt: ergo non fit perfectior præcisè per ſpecies infuſas, ſed per objecta exiſtentia quæ ſtatim emitterent ſpecies, & conſequenter infuſio ſpecierum non eſt debita Angelis naturaliter.

QUÆSTIO III.

An Angeli per ſpecies univerſales intelligant, & eò univerſaliores quò ipſi ſunt in natura ſuperiores?

Hic duo ſunt dubia reſolvenda. 1. Eſt, an Angeli intelligant per ſpecies repræſentantes plura objecta, vel an habeant tot ſpecies quot ſunt objecta? 2. Eſt, an ſpecies quam Angelus ſuperior habet, ſit magis univerſalis, ſeu an repræſentet plura quàm ſpecies quam habet Angelus inferior?

Dico 1. quòd Angeli non intelligunt per ſpecies univerſales, ſed per particulares.

Prob. 1. Species qua Angelus intelligit, ſive ſit à Deo infuſa, ut vult Gonet. vel accepta ab objecto, debet eſſe talis in repræſentando, quale eſt objectum repræſentandum & cognoſcendum; nam ſi Deus vellet, quòd cognoſcerem regem, & ad hunc finem daret mihi ſpeciem intelligibilem, certum eſt, quòd ſpecies illa eſſet tantùm repræſentativa regis, & ſuppleret defectum præſentiæ ejus; aliàs non eſſet unde poſſem colligere Deum velle, quòd cognoſcam regem, potiùs quàm aliquid aliud, quod eadem ſpecies etiam repræſentaret; ſed datur objectum cognoſcendum, quod eſt ſingulare, & cujus ſpecies eſt in intellectu Angeli: ergo Angeli non intelligunt per ſpecies univerſales. Minor eſt certa, quia individua ſunt cognoſcibilia ut individua ſunt, & in proprio genere. Prob. major: 1. Species intelligibilis in ratione medii cognoſcendi, deſumit ſuam ſpecificationem ab objecto, ut ait Gonet. num. 96. ergo talis eſt in repræſentando quale eſt objectum. 2. Species eſt vicaria objecti: ergo non excedit ipſum in repræſentando. 3. Species intelligibilis debet conti-

nere objectum, ut ait Gonet. tom. 1. de viſione beatifica: ergo ſpecies talis eſt in repræſentando, quale eſt objectum cognoſcendum.

Prob. 2. Angeli per ſpecies intelligibiles quas habent, non intelligunt poſſibilia, nec futura; ut colligitur ex Goneto n. 99. ergo ſpecies per quas intelligunt, non ſunt univerſales, ſeu plura repræſentantes. Prob. conſequentia: Si ſpecies qua Angelus cognoſcit, v. g. Petrum, eſſet repræſentativa aliorum hominum, eſſet etiam repræſentativa hominis poſſibilis; nam ſi Deus crearet modò Petrum qui poſſibilis eſt, certò non daret Angelo novam ſpeciem Petri. Tum quia in ſententia Goneti, habet omnes ſpecies à die creationis. Tum quia ſi ſpecies ſit univerſalis, ſuperflua eſſet illa ſpecies nova de Petro creato. Deinde eſſent in intellectu Angeli duæ ſpecies repræſentativæ Petri, quod implicat: ergo ſi ſpecies ſit univerſalis, oportet quòd Angelus mediante ipſa cognoſcat Petrum poſſibilem, quia ſpecies ſufficit ad cognitionem rei abſentis, ſive ſit deſtructa, ſive conſtruenda; cùm ſpecies generat omnes vices objecti; ſed non cognoſcit poſſibilia: ergo ſignum eſt, quòd Angeli intelligunt per ſpecies particulares.

Probatur 3. De natura ſpeciei intelligibilis eſt, determinare potentiam cognoſcitivam ad cognitionem objecti: ergo ſpecies qua Angelus cognoſcit, v. g. lapidem, non eſt univerſalis. Antecedens eſt certum; nam intellectus meus eſt indeterminatus & indifferens ad cognitionem Regis vel Innocentii XII. & non eſt indeterminatus ad cognitionem Petri, quia habeo ſpeciem Petri quem vidi, & non habeo ſpeciem Regis, nec Innocentii XII. & conſequenter certum eſt, quòd ſpecies determinat potentiam ad cognitionem. Prob. conſequentia: Species ut univerſalis, non eſt determinata ad unum: nam *Homo* non eſt determinatus ad Petrum nec ad Paulum, & qui audit illam

vo-

vocem *Homo* nullum hominem determinatè concipit: ergo non poteſt determinare intellectum Angeli ad cognitionem unius, aut iſtius, vel alterius. Deinde, ea quæ determinant ad unum dicunt tantùm ordinem ad aliud; at quod dicit tantùm ordinem ad unum, eſt ſingulare: ergo non eſt univerſalis determinare ad unum, ſed tantùm rei ſingularis: ergo Angeli intelligunt per ſpecies particulares.

Dico 2. quòd Angelus quò ſuperior eſt in eſſentia, eò per ſpecies univerſaliores, ſive plura diſtinctè repræſentantes, non intelligit. Hæc concluſio probata remanet in præcedenti, cùm probet Angelos intelligere per ſpecies particulares, & tales quales ſunt res cognoſcendæ; nullaque ſit ratio probans oppoſitum, ut videbimus in reſponſione ad argumenta.

Objectio 1. Goneti non eſt hìc adducenda, quia ſupponit ſpecies Angelicas non accipi à rebus, quod jam negatum eſt; unde adduco verba 2. argumenti, quod eſt n. 76. Virtutes in cauſis inferioribus diviſæ, adunantur in cauſis ſuperioribus & altioris ordinis: ſed ſpecies impreſſæ ſunt quædam virtutes repræſentativæ, aliquo modo complentes naturam intellectivam: ergo quæ in ſpeciebus inferioribus ſunt diviſa & diſperſa in repræſentando, adunantur in ſuperioribus; atque adeò cùm ſpecies Angelicæ ſint ſuperiores, habebunt virtutem repræſentandi plura quæ non repræſentantur, niſi per plures ſpecies inferiores. Major prob. ex Dionyſ. *Quæ ſunt diſperſa in inferioribus, adunantur in ſuperioribus*. Et patet etiam inductione; nam ſpecies ſenſibilis, v. g. viſibilis, repræſentat ſenſibile proprium & ſenſibile commune, quæ tamen in eſſe entis diſtinguuntur realiter. Deinde, objecta omnia quæ per ſingulas ſpecies ſingulis ſenſibus externis diſtinctè repræſentantur, per unicam ſpeciem ſenſus communis repræſentantur, & omnia quæ à ſenſibus tam internis quàm externis perci-

piun-

ntur ſub diſtinctis realiter ſpecificativis, atguntur ab intellectu ſub unica ratione forali. Idem etiam apparet in artibus & ſciens, quæ quantò ſuperiores & perfectiores ſunt, ntò objectum ſuum modo ſimpliciori & unierſaliori attingunt.

Reſpondeo diſtinguendo majorem: Virtutes caußis inferioribus diviſæ, adunantur in cauſis aperioribus: Si *Ly* adunantur, ſit idem ac aſſoiantur aut ſimul reperiuntur in cauſis ſuperioriıus, concedo majorem: Si *Ly* adunantur, ſit dem ac ſunt formaliter una & eadem virtus in cauſis ſuperioribus, nego majorem: Nam intelligere & velle ſunt in homine duæ virtutes; ſunt etiam duæ in Angelo, cùm virtus intelligendi & virtus amandi diſtinguantur. Ad 1. prob. dico, quòd Dionyſ. debet ſic intelligi. Ad 2. de ſpecie ſenſibili, dico, quòd ſenſibile proprium & ſenſibile commune includuntur in ſpecie viſibili, & conſequenter adunantur in ipſo, ſicuti omnes homines ſpecificè adunantur in homine *ut ſic*: at ſpecies intelligibiles objectorum, non includuntur in una, cùm inter ſe diſtinguantur ſicut objecta diſtinguuntur: ergo non poſſunt fieri una ſpecies in Angelis, ſed debent diſtingui; quia ſpecies deſumunt ſpecificationem ab objecto, ut dictum eſt ſuprà. Ad 3. nego ſuppoſitum; falſum enim eſt, quòd per unicam ſpeciem ſenſus communis repræſententur omnia, quæ à ſenſibus tam internis quàm externis percipiuntur. Tum quia objecta non poſſunt in particulari, & in ſeipſis attingi, quin ſpecies multiplicentur: ergo per unicam ſpeciem ſenſus communis non poſſunt attingi ſingula objecta. Tum quia ſenſus communis non dicitur communis, quia cognoſcit per ſpecies univerſales & communes, ſed quia habet virtutem ampliorem ſentiendi. Ad ultimam de ſcientia, dico, quòd non probat objecta ſcientiarum adunari in ſcientia ſuperiori; alioquin corpus

na-

naturale & ens rationis eſſent objectum Theologiæ: ergo non probat etiam virtutes in cauſis inferioribus diverſas adunari in cauſis ſuperioribus, ita ut ſint una virtus formaliter, ſed tantùm concomitanter aut eminenter.

Reſp. 2. diſtinguendo majorem: Virtutes in cauſis inferioribus diviſæ, adunantur in cauſis ſuperioribus: Si munus unius ſit ſubalternatum muneri alterius, & finis unius ſit finis alterius, concedo majorem: Si munus unius ſit omninò independens & diſtinctum à munere & fine alterius, nego majorem. Unde cùm ſpecies intelligibiles habeant diverſa munera, quia quælibet debet repræſentare ſuum objectum, ſequitur quòd ſpecies rerum debet diſtingui in Angelo ſicut in homine.

Objicies 2. Perfectiſſimis creaturis univerſi debet convenire perfectiſſimus modus cognoſcendi, dummodò ille ſit poſſibilis creaturæ, nullamque involvat repugnantiam, ſed modus intelligendi per ſpecies univerſales in repræſentando, multò perfectior & nobilior eſt modo cognoſcendi per ſpecies particulares, ſeu unam tantùm naturam repræſentantes, ut de ſe conſtat; & aliunde modus ille cognoſcendi nullam involvit repugnantiam: ergo Angelicæ naturæ denegari non debet.

Reſpondeo negando minorem: Quod enim cognoſcitur in ſpeciali, diſtinctiùs cognoſcitur quàm quod cognoſcitur in univerſali & communi, & ideò perfectiùs & diſtinctiùs cognoſcit qui cognoſcit in ſpeciali, quàm qui cognoſcit in communi: v.g. Pater æternus clariùs & diſtinctiùs cognoſcitur per paternitatem, quàm per eſſentiam divinam quæ eſt communis; & qui haberet ſpeciem repræſentativam Petri dumtaxat, certum eſt, quòd modus ille cognoſcendi Petrum, eſſet perfectior & certior eo, quo alter cognoſceret illum per ſpeciem repræſentativam omnium hominum, ut patet

in

ſenſibus qui perfectiùs percipiunt, dum cir-
unum objectum occupantur, juxta illud
ioma: *Pluribus intentus, minor eſt ad ſingula*
ſus.

Objicies 1. contra 2. concluſionem. Quò
ngelus eſt ſimilior Deo in ordine intellectuali,
ò per ſpecies univerſaliores debet alia à ſe co-
oſcere, ſed eò eſt ſimilior Deo, quò eſt ſu-
erior in eſſentia: ergo quò ſuperior eſt alteri
ı eſſentia, eò per ſpecies univerſaliores debet
ıtelligere. Major prob. Quò Angelus eſt ſimi-
ior Deo in ordine intellectuali, eò magis divi-
ıas perfectiones ad talem ordinem pertinentes
participare debet, ſed perfectè intelligere plura
per unam ſpeciem univerſalem, eſt perfectio
divina ſpectans ad ordinem intellectualem: ergo
quò Angelus eſt ſimilior Deo in gradu intelle-
ctuali, eò magis debet ejuſmodi perfectionem
participare, ſubindeque per ſpeciem plura di-
ſtinctè repræſentantem, atque adeò univerſalio-
rem intelligere. Major prob. Quantò magis crea-
tura in ſuo ordine accedit ad Deum, tantò ma-
gis perfectiones divinas ad talem ordinem perti-
nentes participare debet.

Reſpondeo cum Doctore, totum hoc ſalvari
poſſe per hoc præcisè, quòd Angelus ſuperior
perfectiùs intenſivè intelligat eaſdem ſpecies,
quàm inferior, nimirùm citiùs, clariùs, ut ad-
vertit Maſtrius, non verò extenſivè & per
ſpecies univerſaliores: nam una ſpecies poteſt
eſſe perfectior alia dupliciter, nempè repræ-
ſentando plura, & repræſentando eadem cla-
riùs: v. g. unum ſpeculum poteſt eſſe perfe-
ctius alio, repræſentando duos homines ſimul,
& aliud unum; & repræſentando unum, ſed
clariùs, & perfectiùs. Ita ſimiliter una ſpe-
cies poteſt in repræſentando eſſe perfectior alia
dupliciter, unde Angelus quò eſt ſimilior
Deo in gradu intellectuali, revera eò magis
debet ejuſmodi perfectionem participare, non
per-

per ſpeciem univerſaliorem ſeu plura repræſentantem, ſed per ſpeciem clariùs & diſtinctiùs repræſentantem, intelligendo, & hoc ſufficit. Certum enim eſt, quòd Angelus ſuperior perfectiùs videt & intelligit Petrum mediante ſpecie Petri, quàm Angelus inferior mediante eadem ſpecie, ratione perfectionis potentiæ.

Obj. 2. Intellectus Angelicus eſt medius inter intellectum divinum, & humanum; unde cùm medium debeat aliquid participare de utroque extremo, Angelus habet aliquid de puritate & actualitate intellectus divini, & aliquid de potentialitate & compoſitione intellectus humani, & per conſequens non intelligit omnia per unicam ſpeciem ſicut Deus, nec per ſpecies ita particulares ſicut anima noſtra, ſed per ſpecies magis vel minùs univerſales, juxta majorem aut minorem ejus acceſſum ad Deum, & majorem aut minorem ejus receſſum ab anima noſtra.

Reſp. ut ſuprà argumentum non concludere: Nam ſi Angelus, quia eſt medius inter Deum & homines, deberet in hoc caſu non intelligere per unicam ſpeciem ſicut Deus, nec per particulares ſicut anima noſtra, ſequeretur etiam, quòd non deberet eſſe ſpiritualis ſicut Deus, nec ſpiritualis ſicut anima noſtra, & alia ſimilia; quæ ſunt etiam abſurda; unde argumentum concludit tantùm, quòd Angelus non eſt perfectus ſicut Deus, ſed imperfectior Deo; & perfectior homine, quia eſt medius; non verò, quòd unitur medio omninò diverſo.

Obji. 3. Quò aliqua ſpecies eſt magis actualis & immaterialis, eò etiam debet eſſe magis univerſalis; ſed ſpecies quibus Angeli intelligunt, eò ſunt magis actuales & immateriales quò Angeli ſunt ſuperiores in natura: ergo quò Angelus erit ſuperior in natura, eò intelliget per ſpecies univerſaliores. Minor patet, quia quò intellectus Angeli ſunt ſuperiores, eo ſunt

ma-

gis actuales & immateriales; dimanant enim
bſtantia magis actuali & immateriali: ergo
cies eò erunt magis actuales & immateriales,
ò intellectus quem afficiunt, erit ſuperior;
fectivum ſiquidem & perfectibile, intellecti-
m & intelligibile debent ſibi correſpondere,
æſertim in immaterialitate, ut potè quæ eſt
dix tam intellectualitatis, quàm intelligibilita-
:. Major verò prob. Tum quia proprium eſt
ateriæ, contrahere, limitare, & individuare,
bindeque quò aliquid magis abſtrahit à mate-
a, eò erit univerſalius. Tum etiam inductione,
am ſenſus internus, quia eſt magis immateria-
s, quàm externus, cognoſcit per ſpecies magis
niverſales, & intellectus adhuc per univerſa-
iores, quia eſt magis immaterialis quàm ſen-
ùs internus: denique, Deus, quia eſt actus pu-
us & ſummè immaterialis, intelligit per ſpe-
ciem magis univerſalem; quandoquidem ſe &
alia per unicam ſpeciem intelligit.

Reſp. diſtinguendo minorem: Species quibus Angeli intelligunt, eò ſunt magis actuales & immateriales intra lineam repræſentandi, ſeu perſpicaciores & clariores, quò Angeli ſunt ſuperiores in natura, concedo minorem: Intra numerum repræſentandorum, nego minorem. Verum equidem eſt, quòd quò Angelus eſt ſuperior in natura, eò perſpicacior & clarior eſt ſpecies qua intelligit; ſed non eſt univerſalior. Tum quia ſpecies intelligibilis non correſpondet tantùm potentiæ intellectivæ, ut jam dixi, ſed conflato ex objecto & potentia: vis intellectiva ſeu perſpicentia ſe tenet ex parte potentiæ, & ideò perfectior, perfectiùs intelligit cum eadem ſpecie. Tum quia ſpecies gerit vices objecti, ejuſque munus ſupplet, & non ſequitur perfectionem potentiæ. Unde ad prob. nego conſeq. Quia ſpecies non deſumunt ſpecificationem ab intellectu quem afficiunt, ut dixi ſupra cum Goneto; ſed ab objecto cujus vices gerunt:

nego-

nego etiam prob. majoris: Tum quia materia non eſt principium individuationis, ut dixi de diſtinctione Angelorum. Tum quia ſenſus internus non intelligit per ſpecies magis univerſales, cùm intelligat per ſpecies particulares ſicut ſenſus externus. Tum quia exemplum de Deo non valet, cùm nõn recipiat ſpecies creatas ſicut Angelus, ſed videat omnia in eſſentia ſua.

Obji. ultimò: In omnibus ſcientiis & artibus, ſive ſpeculativis, ſive operativis, oportet quòd illa quæ eſt altior & ordinativa aliarum, conſideret rationes magis univerſales; ſed Angeli ſuperiores habent ſcientiam ordinativam ſcientiæ inferiorum, tam practicam, quàm ſpeculativam, cùm ſuperiores inferiorum actus & officia diſponant, eoſque perficiant & purgent, ut docet Dionyſ. ergo ſcientia Angelorum ſuperiorum eſt univerſalior, & conſequenter habet ſpecies univerſaliores. Major prob. inductione: Nam ſub civili ſcientia, eſt ars militaris, ſub militari equeſtris, & ſic deinceps, unde propterea civilis conſiderat bonum humanum abſolutè, militaris verò bonum humanum, ut determinatum ad res bellicas, & ob hanc rationem ſcientia inferior accipit ſua principia à ſuperiori, per quæ ſuas concluſiones à priori demonſtrat. Et hoc adhuc clariùs eſt in ſcientiis ſpeculativis: nam Metaphyſica quæ eſt ordinativa aliarum, inquantùm examinat principia univerſaliſſima, conſiderat rationem entis abſolutè, aliæ verò ſcientiæ ſpeculativæ verſantur circa aliquam determinatam ipſius entis partem.

Reſp. argumentum probare Angelum ſuperiorem habere ſcientiam univerſaliorem, quod eſt verum, non autem habere ſpecies nniverſaliores, ſeu plura repræſentantes, ſed tantùm habere plures ſpecies quas inferior non hàbet, quibus eſt doctior inferiore. Ratio eſt, quia ſcientia non eſt unus & indiviſibilis habitus, ſed multiplex, ut dicunt Philoſophi noſtri. Unde

ſcien-

ſcientia, aut ars ſuperior includit plures habitus, quàm inferior, ideòque conſiderat rationes univerſaliores ſeu plures rationes, ſed habitus quo v. g. conſiderat unam rationem quam habitus inferior etiam conſiderat, non eſt major, ex quo infertur major numerus habituum in ſcientia ſuperiori & ordinativa, non verò habitus major. Ita ſimiliter Angelus ſuperior habet ſpecies numero majores quàm inferior; & ideò habet ſcientiam univerſaliorem, ſeu cognitiones majores, aut numero, aut ratione dignitatis objectorum; ſed ſpecies quas habet, non plus repræſentant in Angelo ſuperiori quàm in inferiori: nam ſpecies qua Seraphim intelligit me, non eſt univerſalior, ſeu plura repræſentans in Seraphino, quàm in Angelo. Tum quia, ut dixi, Angeli intelligunt per ſpecies particulares. Tum quia ſpecies producta ex objecto & potentia, eſt tantùm repræſentativa objecti ex quo naſcitur: ergo licèt ſcientia ſuperior, ut v. g. Metaphyſica habeat rationes univerſaliores, & Angelus ſuperior ſcientiam univerſaliorem; non eſt inferendum, quòd unus habitus, aut una ſpecies ſcientiæ ſuperioris plura repræſentet quàm habitus ſcientiæ inferioris, ſed tantùm quòd habeat plures habitus, vel circa objecta univerſaliora verſantes, nec quòd Angelus ſuperior intelligat per ſpeciem univerſaliorem ſeu plura repræſentantem, ſed tantùm quòd habeat plures ſpecies quas inferior non habet: v. g. Philoſophus eſt altior ruſtico in ſcientia, non quòd ſpecies Philoſophi ſint univerſaliores, ſeu plura repræſentantes, ſed quia ſpecies Philoſophi ſunt numero majores, aut perſpicaciores; Ita ſimiliter Angelus ſuperior eſt altior in ſcientia, quia ſpecies ejus ſunt numero majores, & perſpicaciores.

DIS-

DISPUTATIO IX.

De objecto cognitionis Angelicæ.

CUm intellectus Angelicus ſpiritualia & materialia attingat cognitione ſua, priùs agendum eſt de objecto digniori, nempè de ſpirituali, quàm de materiali; unde ſit

QUÆSTIO I.

An Angelus cognoſcat ſeipſum per ſuam ſubſtantiam, tamquam per ſpeciem impreſſam & expreſſam?

DIco 1. quòd Angelus ſeipſum intuitivè cognoſcit per ſuam eſſentiam, ſine aliqua ſpecie accidentali: nam dum objectum immediatè & per ſe unitur potentiæ intellectivæ, nulla requiritur ſpecies intelligibilis, ut objectum intelligatur, cùm ſpecies ſit proviſa à natura tamquam vicaria ipſius objecti abſentis, aut non concurrentis; ſed ſubſtantia Angeli poteſt uniri per ſe & immediatè intellectui ipſiuſmet Angeli: ergo Angelus, ut ſe intuitivè cognoſcat, non indiget ſpecie accidentali. Prob. minor: Subſtantia Angeli eſt actu intelligibilis, & proportionata intellectui ipſius, atque præſens; ideòque concurrens ad cognitionem ſui: ergo per ſeipſam immediatè ſine ſpecie accidentali poteſt uniri intellectui Angelico. Præthereà, eſſentia divina ſine ſpecie accidentali unitur intellectui beatifico, licèt ſit infinita, & intellectus finitus: ergo à fortiori ſubſtantia Angeli poteſt ſine ſpe-

ſpecie accidentali uniri intellectui ipſius & cognoſci.

Dico 2. quòd Angelus poteſt ſeipſum cognoſcere abſtractivè per ſpeciem ſui: Ita Scotus in 2. diſt. 3. contra Thomiſtas. Prob. Species Angeli poteſt produci & recipi in intellectu Angelico: ergo Angelus poteſt ſe cognoſcere abſtractivè per ſpeciem ſui. Conſequentia eſt certa; nam ſi eſſet aliqua repugnantia, ſe teneret ex parte productionis, aut receptionis ſpeciei. Prob. antecedens: Angelus ſuperior cognoſcit inferiorem per ſpeciem ipſius, quia Angeli ſe cognoſcunt per ſpecies ſibi divinitùs inditas, licèt ſeipſos noſſe poſſint immediatè per præſentiam; v. g. ſi unus Angelus nollet intueri alium, ut ſolitò dicitur, *Facie ad faciem*, proculdubiò ſemper cognoſceret illum abſtractivè per ſpeciem: ergo ſpecies Angeli poteſt produci & recipi; ſed ſi ſpecies Angeli inferioris poſſit recipi in intellectu Angeli ſuperioris, & per ipſam Angelus inferior cognoſci, oportet, quòd ſpecies illa recipiatur in intellectu Angeli inferioris qui eſt minùs perfectus; & quòd ſpecies Angeli ſuperioris recipiatur etiam in intellectu Angeli ſuperioris, cùm ſit perfectior ſpecie Angeli inferioris: ergo Angelus poteſt ſe cognoſcere abſtractivè per ſpeciem. An verò Angelus intelligendo ſe, formet Verbum à ſubſtantia Angeli realiter diſtinctum? ut quærit Gonet. Reſp. affirmativè: nam beati in viſione beatifica formant Verbum ab eſſentia divina, quæ eſt objectum, realiter diſtinctum: ergo Angelus intelligendo ſe, debet formare illud.

Dices contra primam concluſionem: Ut aliquid cognoſcatur immediatè ſine ſpecie accidentali, oportet, quòd faciat per ſe, quod facit ſpecies; ſed Angelus nequit per ſuam ſubſtantiam facere, quod ſpecies accidentalis facit; cùm Angelus nequeat inhærere intellectui, ſicut ſpecies accidentalis inhæret: ergo

An-

Angelus nequit ſe cognoſcere ſine ſpecie accidentali.

Reſp. diſtinguendo majorem: Oportet, quòd faciat per ſe quod facit ſpecies, in ratione ſpeciei intelligibilis & gerentis vices objecti, concedo majorem: Quod facit in ratione accidentalis, nego majorem & conſeq. Quia ſpecies prout eſt ſpecies intelligibilis & vicaria objecti non inhæret, ſed ſolùm prout eſt accidens; aliàs eſſentia divina non poſſet uniri intellectui beatifico per modum ſpeciei intelligibilis, quod eſt contra Theologos.

Dices contra 2. Angelus eſt neceſſariò ſibi præſens: ergo non poteſt ſe cognoſcere abſtractivè. Antecedens eſt certum, nemo enim poteſt eſſe ſibi abſens. Conſequentia prob. Cognitio eſt intuitiva, quia eſt rei præſentis, & abſtractiva, quia eſt rei abſentis: ergo ſi Angelus ſit ſibi ſemper præſens, non poteſt ſe cognoſcere abſtractivè.

Reſp. conceſſo antecedente, negando conſeq. Quia Angelus conſtat variis formalitatibus: ergo licèt ſit ſibi ſemper præſens, non implicat, quòd intuitivè inſpiciat unam formalitatem, & ſuam ſubſtantiam abſtractivè; Quia cognitio abſtractiva non eſt ſemper rei diſtantis & abſentis, ſed aliquando rei per ſpeciem cognitæ, ſeu rei in ſe non conſideratæ, ſed tantùm in ſpecie; quod verum eſſe patet in materia de viſione, in qua dictum eſt, beatum poſſe intuitivè videre Patrem, & abſtractivè Filium, licèt Filius ſit præſens beato, ſicut Pater.

Præterea; Angelus poteſt conſiderare ſuam poſſibilitatem, nihil cogitando de ſua exiſtentia, ſicut poteſt eſſe certitudo ſeu haberi ſcientia, & eſſe dubium ſeu haberi fides, aut opinio de eadem re ſub diverſis formalitatibus in eodem intellectu; ergo poteſt etiam dari in Angelo duplex cognitio, una intuitiva per eſſentiam, & alia abſtractiva per ſpeciem cognoſcitivam poſſibili-

tatis

tatis Angeli, quia duæ ſcientiæ circa idem obje-ctum per media diſtincta non opponuntur, nec ſe expellunt ab eodem ſubjecto; licèt una ſit altera perfectior, ſicut opponi videntur ſcientia & fides, ac proinde poſſunt duæ ſcientiæ admitti in intellectu Angeli circa ſeipſum ſub diverſis formalitatibus, videlicet poſſibilitatis & exi-ſtentiæ conſideratum, ſicut admitti poſſunt ſcientia & fides in intellectu circa idem objectum ſub diverſis formalitatibus ſumptum. Confirm. per cognitionem effectus poteſt haberi cognitio abſtractiva cauſæ exiſtentis, ex cognitione crea-turarum habetur cognitio abſtractiva Dei: ergo Angelus per cognitionem intuitivam alicujus effectus proprii, poteſt devenire in notitiam ſui abſtractivam; cur enim ex cognitione alicujus creaturæ poterit devenire in cognitionem ab-ſtractivam Dei, & ex cognitione proprii effectus non poterit devenire in cognitionem abſtracti-vam ſui? nulla certè poteſt aſſignari differentia, cùm ut jam dixi, duæ ſcientiæ ſub diverſis me-diis non opponantur.

Inſtabis: Angelus non poteſt cognoſcere ſeip-ſum, etiam per effectum proprium, quin cogno-ſcat ſe, ut ipſe eſt; aliàs notitia non eſſet ſcientia, ſed error: ergo cognoſcit ſe exiſtentem, cùm de facto ſit exiſtens, & conſequenter intuitivè. Diſtinguo antecedens: Angelus non poteſt co-gnoſcere ſeipſum per effectum proprium, quin cognoſcat ſeipſum ut ipſe eſt, quoad id, per quod producit effectum, concedo; quoad alia prædicata quæ competunt ſibi, nego; quia cau-ſa dum ſe per effectum cognoſcit, poteſt ſe co-gnoſcere præcisè ut cauſa eſt, cognitione alias formalitates non attingente, v.g. homo plures elicit effectus quibus non cognoſcit ſeipſum ut rationalem, ſed ſolùm ut animal aut vivens ſen-tiens: ergo Angelus poteſt ſeipſum per ſui ſpe-ciem abſtractivè cognoſcere.

QUÆSTIO II.

An Angeli inferiores comprehendant ſuperiores?

NOt. eſt Angelum dupliciter accipi poſſe. 1. Secundùm ſuam naturam & quidditatem eſſentialem præcisè. 2. Secundùm ſuos actus liberos & accidentales. Si quæſtio procedat de Angelo in 2. ſenſu; certum eſt, quòd Angelus inferior, non comprehendit ſuperiorem, nec ſuperior inferiorem, ex vi ſolius virtutis naturalis intellectus, quia unus nequit cognoſcere ſecreta cordis alterius: at ſi procedat in 1. ſenſu,

Dico, Angelum inferiorem ex vi ſolius virtutis naturalis ſui intellectus comprehendere ſuperiorem. Prob. Ad veram comprehenſionem ſufficit, quòd nulla entitas ſpectans ad naturam & ad eſſe ſubſtantiale objecti, lateat, nec excedat virtutem intellectivam cognoſcentis: nam ideò unus homo non comprehendit Deum, & comprehendit alium hominem, quia plura ſpectant ad eſſe ſubſtantiale & naturale Dei, quæ excedunt intellectum hominis, & nihil ſpectat ad eſſe naturale & ſubſtantiale unius hominis, quod excedat virtutem intellectivam alterius, licèt includat plures ſpecies accidentales, diverſaque ſecreta habeat quæ alter homo ex toto ſuo conatu cognoſcere non poteſt, ſed nihil ſpectat ad eſſe naturale & ſubſtantiale Angeli ſuperioris, quod lateat & excedat virtutem intellectivam Angeli inferioris: ergo Angelus inferior ex vi ſolius virtutis naturalis ſui intellectus, comprehendit ſuperiorem ſumptum ſecundùm ſuum eſſe naturale & ſubſtantiale præcisè. Prob. minor: 1. Nihil ſpectat ad eſſe naturale & ſubſtantiale Angeli ſuperioris, quod ſit altius

altius ſubſtantia ejuſdem, & quod lateat, cognita intuitivè ſubſtantia ipſius, ſecũdùm omnes perfectiones & proprietates naturales; ſed ſubſtantia Angeli ſuperioris, non excedit virtutem intellectivam Angeli inferioris. Tum quia ſubſtantia Angeli ſuperioris, non eſt immaterialior. Tum quia non eſt improportionata nec infinita; nam ideò Angelus non comprehendit ſubſtantiam Dei quam intuitivè cognoſcit, quia eſt infinita; & quod comprehenditur, limitatur cognitione: ergo nihil ſpectat ad eſſe ſubſtantiale Angeli ſuperioris, quod lateat & excedat intellectum Angeli inferioris. 2. Quod eſt capax comprehenſionis & cognitionis comprehendit omne illud, quod includitur in ſua ſphæra, & quod cum ipſo includitur in eodem genere prædicamentali: Ratio eſt, quia nihil latiùs patet quàm ſuum genus, quod capax comprehenſionis, comprehendit, alioquin ſequeretur, quòd homo latiùs pateret quàm animal, & homo non poſſet comprehendere animal, quod eſt falſum; ſed nihil ſpectat ad eſſe naturale & ſubſtantiale Angeli ſuperioris, quod non includatur in ſphæra, & in eodem genere prædicamentali Angeli inferioris, cùm Angelus ſuperior & Angelus inferior ſint ſub eodem genere prædicamentali, ſicut homo & animal: ergo nihil ſpectat ad eſſe ſubſtantiale Angeli ſuperioris, quod lateat & excedat virtutem intellectivam Angeli inferioris.

Nec valet dicere cum Goneto in primo argumento, ad comprehenſionem requiri, quòd objectum tam perfectè cognoſcatur, quantùm ex propria natura cognoſcibile eſt; Quia non obſtat ad comprehenſionem, quod cognitio ſit minùs perfecta, quàm eſt res cognita, dummodò nihil ſit in objecto cognito ſecundùm eſſe naturale & ſubſtantiale ſumpto, quod lateat cognoſcentem: ergo licèt Angelus inferior non cognoſcat ſuperiorem hoc modo, ut mul-

tipliciter probat Gonet. hoc non obſtat, quominùs illum comprehendat, cùm nihil eſſentiale & intrinſecum ſit in Angelo ſuperiori, quod excedat naturam Angeli inferioris genericè ſumptam.

Objicies Gonet. Non poteſt Angelus inferior comprehendere ſuperiorem, niſi etiam comprehendat ejus ſpecies intelligibiles; ſed Angelus inferior non comprehendit ſpecies intelligibiles Angeli ſuperioris: ergo nec ipſum comprehendit. Probat multipliciter majorem & minorem; at omitto omnes probationes, quia non pugnant contra noſtram concluſionem.

Reſp. igitur diſtinguendo majorem: Non poteſt Angelus inferior comprehendere ſuperiorem ſumptum ſecundùm omnes actus ſuos accidentales, tam quoad ſe, quàm quoad eorum tendentiam, niſi etiam comprehendat ſpecies ejus intelligibiles, concedo; Non poteſt comprehendere ſuperiorem ſecundùm ſuum eſſe naturale & ſubſtantiale tantùm, niſi comprehendat ſpecies ejus intelligibiles, nego majorem; & conceſſa minori, nego conſequentiam. Quia ſpecies intelligibiles, ut dixi ſuprà, accipiuntur ab objectis, & ideò non ſunt proprietates naturæ Angelicæ: nam ſpecies Petri, quæ eſt in intellectu Angeli ſuperioris, non eſt ſpecificè diſtincta à ſpecie ejuſdem Petri quæ eſt in intellectu meo: ergo comprehenſio ſpecierum non requiritur ad comprehenſionem naturæ Angeli ſuperioris.

Ex principiis Thomiſtarum etiam probari poteſt Angelos inferiores comprehendere ſuperiores. Tum quia ex Divo Thoma, Angeli tam inferiores quàm ſuperiores receperunt ſpecies rerum in inſtanti formationis, ut cognoſcerent objecta intelligibilia, in quantum cognoſcibilia ſunt; nam ſpecies intelligibilis, eſt repræſentativa objecti ſecundùm ſe, & in quantùm exigit

re-

repræſentari, alioquin non eſſet vicaria ipſius objecti: ergo ex hoc principio Thomiſtico ſequitur, quòd Angelus inferior per ſpeciem ſuperioris, ſibi à Deo conceſſam, cognoſcit ipſum Angelum ſuperiorem in quantùm exigit cognoſci, & perfectè quoniam Deus non dedit illi ſpeciem ejus, niſi ut perfectè cognoſceret illum; atqui perfectè cognoſcere eſt comprehendere, ut docet D. Thom. quæſt. 12. art. 7. apud Gonet. ubi ait: *Illud comprehenditur quod perfectè cognoſcitur*; ſanè perfectè cognoſcere aliquid, eſt attingere illud ſecundùm totam intelligibilitatem ejus, ſecundùm eſſe ſubſtantiale; quia perfecta cognitio rei eſt ea cui nihil deficit: ergo ſequitur ex principiis Thomiſtarum, Angelum inferiorem poſſe comprehendere ſuperiorem, alioquin non poſſet cognoſcere eum perfectè, quòd implicat; cùm ſpecies infuſa ſit perfecta, & ex ipſa & intellectu producatur perfecta notitia objecti. Probatur iterùm conſequentia: plures Thomiſtas legi, qui impugnant ſpeciem impreſſam divinæ eſſentiæ (quam Scotiſtæ judicant poſſibilem) eo quòd ex ipſa ſequeretur beatum poſſe comprehendere Deum; quia, inquiunt, ex Ariſtotele ſpecies intelligibiles ſunt ipſæ quidditates rerum, non quidem in eſſe naturali, ſed in eſſe intelligibili: ergo Thomiſtæ qui admittunt ſpeciem impreſſam Angeli ſuperioris in intellectu Angeli inferioris, debent etiam inde contra ſeipſos concludere Angelum inferiorem comprehendere ſuperiorem. Tum quia D. Thomas 2. contra gentes cap. 99. ait loquens de ſubſtantiis ſeparatis, ſive de Angelis, *Cùm intellectus earum ſit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu exiſtens, oportet, quòd ſuum objectum, ſcilicet ens intelligibile, univerſaliter comprehendat*: ergo Angelus inferior comprehendit ſuperiorem, juxta principia Thomiſtarum.

Authoritati reſpondent Thomiſtæ, Doctorem

Angelicum ibi loqui de comprehenſione, non ſtrictè, ſed latè ſumpta pro ſimplici cognitione, quia loquitur univerſaliter de omni ente intelligibili, proindeque etiam de Deo qui eſt ens maximè intelligibile. Hæc reſponſio eſt Banceli & aliorum.

Contra: Simplex cognitio quæ eſt apprehenſio, non eſt ſpecialis, nec propria ſubſtantiæ intellectui; cùm beneficio ſenſuum potentiæ materiales apprehendant & cognoſcant objecta, ut concedunt omnes: ergo dum D. Thomas docet ſubſtantias ſeparatas ſeu Angelos, præcisè quia intellectuales ſunt, comprehendere objectum ſeu ens intelligibile, non loquitur de ſimplici cognitione, ſed de ſtricta comprehenſione, quæ non competit potentiis aut ſubſtantiis materialibus & à ſenſibus dependentibus. Nec inde ſequitur Angelum poſſe comprehendere Deum qui eſt maximè intelligibilis, quia per Ly *univerſaliter* non intelligit omne ens intellectuale, ſed vult Angelum intelligere objectum ſuum, ſcilicet ens intelligibile, omni & univerſo modo, id eſt, completè, perfectè & adæquatè, nulla omiſſa perfectione, nullove ejuſdem gradu, quod idem eſt ac comprehendere illud. Deus autem quamvis ſit ens intelligibile, eſt increatum & infinitum, & conſequenter D. Thomas non comprehendit Deum intra objectum Angelici intellectus, ſed ſolùm ens intelligibile, quod eſt univocum ad omnes Angelos apud Thomiſtas, intra quod ſunt Angeli ſuperiores: ergo noſtra concluſio probata manet ex principiis D. Thomæ.

QUÆ-

QUÆSTIO III.

Per quam ſpeciem Angelus cognoſcat ſingularia?

DIco, quòd Angelus non cognoſcit ſingularia per eamdem ſpeciem per quam intelligit naturam ſpecificam, ſed per ſpecies particulares. Tum quia Angelus debet cognoſcere objecta per ſpecies magis connaturales; ſed ſpecies particulares ſunt ejuſmodi: ergo non intelligit individua per ſpecies univerſales. Major eſt certa, Prob. minor: Quod ab Angelo acquiritur, eſt illi magis connaturale, quàm id quod infunditur illi; ſed ſpecies univerſales ſunt infuſæ, & particulares, acquiſitæ: ergo particulares ſunt ipſi connaturales. Tum quia illæ ſpecies univerſales pro cognitione ſingularium ſunt ſuperfluæ, cùm ſpecies particularis ſeu repræſentans tantùm unum objectum, perfectiùs repræſentet, quàm ſpecies univerſalis, ut jam dictum eſt: ergo Angelus non cognoſcit res particulares per eamdem ſpeciem, per quam cognoſcit naturam communem. Tum denique, quia nulla res creata poteſt eſſe ratio cognoſcendi infinita objecta, quia infinita repræſentatio ab infinito provenire debet; ſed nulla res creata poteſt eſſe infinita: ergo nec repræſentare infinita objecta, at ſpecies illa eſſet creata, & individua ſpecierum ſunt infinita: ergo Angelus non cognoſcit ſingularia ſpecierum per eamdem ſpeciem. Tandem, quod eſt proprium eſſentiæ divinæ, creaturæ convenire non poteſt; ſed repræſentare omnia ſine ſui multiplicatione, convenit eſſentiæ divinæ: ergo non poteſt convenire ſpeciei Angelicæ, quæ eſt quid creatum.

Objicies Gonet. Species qua Angelus utitur

in cognitione rei materialis, non repræſentat præciſè naturam ſpecificam ſine ſingularitate, ſed ſimul utrumque, etiam directè cum omnibus accidentibus: ergo per eamdem ſpeciem cognoſcit directè ſingularia & omnia eorum accidentia, per quam, naturam ſpecificam illis communem intelligit. Anteced. prob. Species qua utitur Angelus ad cognoſcendam rem etiam materialem, eſt participatio immediata divinæ eſſentiæ, ſecundùm quod habet rationem ſpeciei intelligibilis: ergo ſicut eſſentia divina non repræſentat ſolam naturam ſpecificam, ſed etiam ad rationes individuales cum omnibus earum accidentibus directè extenditur, ita & ſpecies qua utitur intellectus Angeli. Prob. conſequentia: Quia effectus debet, quantùm fieri poteſt, aſſimilari ſuæ cauſæ; non eſt autem impoſſibile, ſive non repugnat neque ex parte eſſentiæ divinæ in ratione ſpeciei conſideratæ, neque ex parte ipſius ſpeciei Angelicæ, ab ea per participationem derivatæ, quòd hæc, ſicut illa repræſentet ſimul naturam ſpecificam, ejus individuationem, & omnia ipſius accidentia: ergo de facto ſpecies Angelica, hæc omnia repræſentat. Prob. minor: Quoad ſpeciem Angelicam (nam ex parte eſſentiæ divinæ ſatis conſtat nullam eſſe repugnantiam) quia cum hac univerſalitate, prædicta ſpecies remanet adhuc, etiam in repræſentando, finita ſimpliciter & ſolùm infinita ſecundùm quid; quatenus ſcilicet, repræſentando naturam ſpecificam, repræſentat ſimul omnia ejus individua, etiam poſſibilia, contenta in virtute cauſarum naturalium pertinentium ad hoc univerſum ad quod non requiritur infinita perfectio in tali ſpecie; ſicut ad hoc ut natura ſpecifica per eam repræſentata, omnia ſua individua etiam poſſibilia contineat, non deſideratur in ipſa infinita perfectio: atqui ſi in hujuſmodi ſpecie non requiratur infinitas ad omnia ſupra dicta ſimul repræſentanda, nulla po-

poteſt dari repugnantia quin ea repræſentet: ergo &c.

Confirm. 1. Anima noſtra per plures ſpecies & potentias, cognoſcit directè naturam ſpecificam, ejus individua, & accidentia: ergo per eamdem ſpeciem & potentiam debet Angelus directè & ſimul cognoſcere ea omnia. Prob. conſequentia: Quia quæ poſſunt potentiæ inferiores diviſim, poſſunt & ſuperiores conjunctim.

Confirm. 2. Ideò ſpecies qua utitur intellectus noſter pro ſtatu præſenti, ſolam naturam communem directè repræſentat, quia fit per abſtractionem à phantaſmatibus, atque adeò à ſingularitate; ſed hæc ratio ceſſat in ſpecie qua utitur Angelus, utpote quæ non deſumitur à rebus, mediante phantaſmate: ergo non eſt ratio propter quam concedi non debeat, quòd repræſentet directè & ſimul naturam ſpecificam & ejus individua.

Reſp. ad argumentum, negando antecedens: Alia eſt enim cognitio naturæ ſpecificæ, & alia naturæ ſingularis, aut ſingularitatis; & alia cognitio accidentium, & ideò in cognitione eorum omnium, Angelus utitur diverſis ſpeciebus. Ad prob. 1. nego antecedens: Quia ſpecies qua Angelus utitur in cognitione rei materialis, non differt à ſpecie qua utitur homo; cùm tam ille, quàm iſte accipiat ſpeciem ab objecto materiali, ut dictum eſt ſuprà. 2. Conceſſo antecedente, nego conſequentiam: Quia ut ſpecies qua utitur Angelus ſit participatio divinæ eſſentiæ, non requiritur, quòd repræſentet eo modo quo eſſentia divina repræſentat, aliàs haberet modum eſſentiæ divinæ, nempè infinitatem; ſed ſufficit, quòd repræſentet modo ſibi poſſibili & convenienti; unde cùm infinitas in repræſentando non conveniat creaturis, ſequitur, quòd nulla ſpecies poteſt repræſentare omnia individua ſpecierum. Nec

valet dicere, quòd eſſet infinita ſecundùm quid, quod non repugnat creaturis; quia tota natura & eſſentia ſpeciei conſiſtit in repræſentare: ergo ſi repræſentaret infinita, eſſet infinita ſimpliciter & ſecundùm naturam ſpeciei, non verò ſecundùm quid, & conſequenter eſt repugnantia, tum ex parte Angeli qui eſt creatura, quæ non poteſt naturaliter uti medio infinito, nec infinita attingere; Tum ex parte ſpeciei quæ naturaliter petit correſpondere uni objecto, & gerere vices unius objecti ex quo naſcitur, & ſumit ſuam ſpecificationem.

Ad 1. confirm. nego conſequentiam, ad cujus prob. dico, ut ſuprà, nempè, quòd ea quæ ſunt diviſa in inferioribus, ſunt in ſuperioribus, non unum formaliter, ſed concomitanter, ſeu ſimul reperiuntur; ex quo non infertur Angelum unica ſpecie cognoſcere omnia quæ inferiores cognoſcunt per plures ſpecies, ſed tantùm habere omnes ſpecies quas inferiores diviſim ſumpti, habent. Ad 2. confirm. dico, quòd intellectus noſter non utitur ſpecie naturam communem repræſentante, præciſè quia fit per abſtractionem à phantaſmatibus, ſed quia natura communis præciſa à ſua ſingularitate petit cognoſci, & poteſt emittere in intellectum Angeli ſpeciem ſui: ergo cùm hæc ratio non ceſſet in ſpecie qua utitur Angelus, ſequitur, quòd Angelus non cognoſcit individua per ſpeciem qua intelligit naturam ſpecificam.

Dices: Virtus intellectiva in Angelo eſt præſtantior & efficacior quàm in homine, cùm Angelus ſit in ſupremo gradu ſubſtantiæ creatæ intellectualis: ergo per unam ſpeciem intelligit plura ſingularia. Antecedens patet, conſequentia verò probatur; virtus quæ per unicam ſpeciem percipit plura, eſt præſtantior ea quæ exigit tot ſpecies quot percipit objecta: ergo Angelus per unicam ſpeciem debet percipere omnia individua aut ſingularia, *Nego* conſequentiam,

tiam, ad cujus probationem, nego antecedens: quia virtus quæ per unicam ſpeciem perciperet plura, non eſſet præſtantior ea quæ perciperet per plures ſpecies, ſi iſta perciperet evidentiùs & perſpicaciùs; in hoc enim conſiſtit tota perfectio & præſtantia virtutis intellectivæ: unde cùm per unicam ſpeciem, ſingularia non ita evidenter percipiantur, ſicuti per ſpeciem uniuſcujuſque; quemadmodum enim, pluribus intentus minor eſt ad ſingula ſenſus, minor eſt etiam ſpecies ad plura objecta quàm ad unum, ſequitur non decere Angelos cognoſcere ſingularia per ſpecies univerſales, ſed per proprias & ſingulares. Deinde, dato, quòd Angelus cognoſcat plura per unam ſpeciem, ſemper habet tot cognitiones quot ſunt ſingularia cognita, quia intellectus per ſpeciem impreſſam non fit cognoſcens formaliter, ſed per expreſſam ſeu actualem cognitionem; igitur virtus intellectiva non fit perfectior nec præſtantior per ſpeciem univerſalem gerentem vices ſpecierum particularium quia perfectio conſiſtit in cognitione, ut monet Doctor ſubtilis in 1. diſt. 2. quæſt. 2. ubi ait, cognoſcere aliqua eſt perfectio, cognoſcere autem plura donat majorem perfectionem.

QUÆSTIO IV.

An Ageli futura contingentia, ſeu libera, naturaliter cognoſcere poſſint?

DIco, Angelum per vires ſuæ naturæ, & ſecluſo lumine divinæ revelationis, non poſſe certò præcognoſcere futura contingentia & libera, v.g. iſta: *Iob vincet tentationem dæmonis in extrema nuditate, afflictione, &c. Adam verò in Paradiſo deliciis affluens, cedet tentationi,*

& ſuggeſtioni dæmonis. Ratio Scoti eſt, quia ut Angelus cognoſcat aliquid indiget ſpecie ejus; ſed Angelus non habet ſpeciem futuri: ergo non intelligit illud naturaliter. Major eſt certa. Prob. minor: Angelus accipit ſpecies à rebus; ſed non poteſt eam accipere à futuro, quia actu non exiſtit, & conſequenter nequit emittere ſpeciem; cùm emiſſio ſit in genere cauſæ efficientis, ad cujus cauſalitatem requiritur actualis exiſtentia cauſæ: ergo Angelus nequit habere naturaliter ſpeciem futuri, & conſequenter nequit cognoſcere illud.

Prob. 2. Futurum non poteſt cognoſci quin cognoſcatur per ſuam cauſam, vel per ſeipſum immediatè, vel per effectum; ſed nullo modo poteſt naturaliter cognoſci ab Angelo: ergo nullatenus cognoſcitur. Prob. minor: Liberum arbitrium, quod eſt cauſa futuri, eſt indeterminatum & indifferens ad ponendum futurum, vel non ponendum: ergo per illam cauſam, nullum futurum poteſt determinatè cognoſci, futurum non eſt in ſeipſo, quia erit, nullumque habet effectum, cùm non exiſtat: ergo futurum non poteſt naturaliter cognoſci ab Angelo, nec per cauſam, nec per ſeipſum, nec per effectum. Hanc concluſionem ſuadent Patres & Theologi: Imò plures exiſtimant propter illud Iſa. 46. *Ego ſum Deus & non eſt ultra me Deus, nec ſimilis mei annuntians ab exordio noviſſima, & ab initio quæ nondum facta ſunt*, quod ſit de fide. Tandem, prophetia eſt donum à Deo ut authore gratiæ datum: ergo nulla creatura poteſt naturaliter cognoſcere futura, quod idem eſt, ac prophetizare aut prædicere.

Dices 1. Angeli mali aliquando prædicunt effectus liberos qui eveniunt: ergo præcognoſcunt & annuntiant futura. Reſpondeo Verum eſſe, quòd dæmones cognoſcentes particulares hominum inclinationes, aliquando certioribus conjecturis inſtructi, vel cognoſcentes effectus con-

connexos cum cauſis, prædicunt tales effectus; ſed falſum eſt, quòd naturaliter annunient futura abſoluta contingentia à libero arbitrio, vel à divina providentia, dependentia. Vel reſp. quòd aliquando dæmones annunciant futura ex divina permiſſione; Deus enim aliquando utitur miniſterio dæmonum ad futura annuntianda ob terrorem hominum, & timorem ultimi judicii.

Dices 2. Angelus menſuratur ævo, quod continet tempora: ergo futura ſunt naturaliter præſentia Angelo. Reſpondeo negando antecedens. Nam ævum licèt ſit menſura perfectior tempore, ſicut rationale eſt perfectius irrationali, tamen non eſt menſura ſuperior: ergo non continet tempora, ſicuti rationale non continet irrationale.

Quæres, an Angelus cognoſcat naturaliter præterita? Reſp. affirmativè quoad præterita quæ cognovit; Quia homo ea cognoſcit: ergo, Angelus debet etiam ea cognoſcere; cùm Angelus ſit nobilioris naturæ quàm homo, & cognitio præteritorum ſit perfectio. Quoad præterita quæ non novit quando exiſtebant. Reſp. negativè: Quia non habet eorum ſpeciem ſine qua non poteſt habere cognitionem.

Hanc ultimam reſponſionem probant rationes quibus probatum manet Angelos non poſſe cognoſcere futura contingentia: nam ut monet D. Hieronym. in Iſaj. cap. 41. & D. Greg. hom. 1. in Ezech. aliquando prophetia cadit in præteritum, ſicut in futurum; ex quo facilè infertur, quòd præterita, quæ non fuerunt Angelis, nobiſque nota, eſſe impenetrabilia ſicut futura: id enim in quod cadit prophetiæ donum non cognoſcitur naturaliter. His adde pro confirmatione tum reſponſionis, tum concluſionis, quòd ut Angelus cognoſcat futura contingentia, neceſſe eſt ipſum cognoſcere decretum Dei quoad futura, ſeu quo tranſeunt ad ſtatum futuritionis

de

de ſtatu poſſibilitatis, ſed non poteſt cognoſcere illud decretum, quoniam inſcrutabilia ſunt judicia Dei: ergo nec futura. Inſuper, Angelus non cognoſcit naturaliter ſecreta cordium, ut dicemus in quæſtione ſequenti: ergo nec futura libera quæ pendent à libero hominis arbitrio; nec cognoſcit præterita quæ non novit dùm creant actu exiſtentia, quia nullam habet ſpeciem: ut jam dixi, nullamque ideam habere poteſt de his quæ non novit, & de quibus nullum reſtat veſtigium; hæc enim ſe habent reſpectu intellectus Angelici, ac ſi nunquam fuiſſent, ſicque ſunt ſicut futura, quæ nondum ſunt, ſeu incognita.

Dices: Præterita, & futura contingentia ſecundùm ſe ſunt objecta naturalia, ut eſt manifeſtum: ergo Angelus poterit naturaliter ea cognoſcere, cùm non excedant fines intellectus Angelici. *Nego* conſequentiam, quia licèt futura contingentia & præterita, de quibus loquimur, non excedant ſecundùm eſſe naturale & ſubſtantiale vires intellectus Angelici, nec fines potentiæ naturalis, excedunt tamen ſecundùm modum eſſendi, quod ſatis eſt, ut non poſſint naturaliter cognoſci ab Angelo, quia à modo eſſendi & exiſtendi pendet cognitio rei, an fuerit vel an erit, quid fuerit & quid erit? *Inſtabis*: Deus ut eſt author naturæ ea cognoſcit: ergo Angelus poterit etiam ea naturaliter cognoſcere. *Nego* conſequentiam, quia Deus ut author naturæ eſt infinitè perfectus, habetque providentiam infinitè perfectam, ſicque attingit omnia à fine uſque ad finem.

QUÆ-

QUÆSTIO V.

An Angeli ſecreta cordium, & myſteria gratiæ, naturaliter cognoſcere poſſint.

CErtiſſimum eſt, apud omnes, quòd ſolus Deus cognoſcit ſecreta cordium; ut colligitur ex pluribus ſacræ Scripturæ locis: nam Paralip. 6. habetur: *Tu ſolus noſti corda filiorum hominum*. Et Jerem. 17. *Ego Dominus ſcrutans cor, & probans renes*. Unde difficultas eſt, an Angeli non cognoſcant ex vera impotentia intrinſeca, an verò ex ſola ſubtractione concurſus divini?

Dico 1. quòd Angeli habent potentiam intrinſecam & naturalem cognoſcendi ſecreta, & ea cognoſcerent niſi Deus prohiberet. Prob. 1. pars: Si Angelus non haberet intrinſecam potentiam & virtutem cognoſcendi ſecreta, ſequeretur, quòd non poſſet ea cognoſcere niſi ſupernaturaliter; nam ideò intellectus humanus videt Deum ſupernaturaliter tantùm, quia, ait Gonet. non habet potentiam intrinſecam & naturalem videndi Deum: quia ſi haberet potentiam completam & proportionatam Deo viſibili, ſicut oculus meus habet potentiam videndi objectum materiale, quod tamen non videt propter elevationem aut diſtantiam, dum videret Deum, videret illum naturaliter, ſed hoc eſt falſum: nàm Angelus cognoſcit ſecretum detectum, per ſuam virtutem naturalem. Tum quia nullum eſt ſecretum in corde Angeli, quod non poſſit produci ab alio Angelo: ergo ſignum eſt, quòd nullum eſt ſecretum, quod non ſupponat in alio Angelo potentiam cognoſcendi; cùm potentia cognoſcendi ſit facilior & minor potentia producendi; plura enim cognoſcimus quæ producere non poſſumus, & nihil producimus.

mus, quod cognoſcere non valeamus. Tum quia Angelus inferior habet virtutem cognoſcendi ſuas volitiones: ergo oportet quòd Angelus ſuperior dum eas cognoſcit, cognoſcat eas etiam naturaliter, & conſequenter quòd habeat potentiam naturalem & intrinſecam cognoſcendi. V. g. ſi unus Angelus vellet manifeſtare ſecretum cordis ſui, alteri Angelo & leoni, proculdubio leo non cognoſceret illud, & Angelus cognoſceret. Unde hoc? niſi quia leo habet impotentiam intrinſecam cognoſcendi, & Angelus habet potentiam naturalem.

Prob. 2. pars: Non provenit ex defectu potentiæ Angeli cognoſcentis, ut patet ſuprà nec ex Angelo cujus eſt ſecretum: ergo provenit ex ſubtractione concurſus divini. Prob. Quòd non proveniat ex parte Angeli cujus eſt ſecretum: Et quæro, an Gabriel, v. g. poſſit cognoſcere volitionem quam Michael produxit, ipſo Michaele nolente, modò Deus velit, quòd Gabriel eam cognoſcat? Si dicas quòd ſic: ergo occultatio ſecreti non pr venit ab Angelo cujus eſt ſecretum, cùm ipſo non concurrente, ſecretum cognoſci poſſit. Si dicas quòd non: Erras, quia Deus poteſt detegere ſecreta in Angelo, ipſo Angelo nolente: ergo à fortiori poterit detegere Gabrieli ſecreta Michaelis; ergo ſignum eſt quòd tota occultatio ſecreti Angelorum provenit ex ſubtractione divini concurſus. Prætereà non provenit ex natura volitionis aut ſecreti: ergo oportet, quòd proveniat ex divina ordinatione qua Deus ſtatuit non concurrere ad cognitionem ſecreti, niſi conſentiente illo cujus eſt ſecretum. Prob. antecedens: Intellectio ex natura ſua eſt cognoſcibilis ab Angelo, loci mutationes, imò & ſubſtantia unius Angeli, ſunt cognoſcibiles ab alio: ergo actus voluntatis ſunt etiam ex ſe ipſis cognoſcibiles. Antecedens eſt certum, Prob. conſequentia: Qui naturaliter co-

cognoſcit principium, poteſt etiam cognoſcere omnes proprietates & effectus ejus actualiter in ipſo exiſtentes, & dum principium cognoſcitur, omnes effectus ab ipſo producti cognoſci poſſunt; ſed ſubſtantia & voluntas unius Angeli ſunt ex ſe cognoſcibiles, nihilque habent impediens ne cognoſcantur; cùm non excedant capacitatem intellectivam Angeli, alioquin eſſent ordinis altioris: ergo ſi unus Angelus non cognoſcit naturaliter ſecretum alterius, hoc non provenit ex natura ſecreti. Prob. 2. principale antecedens: Secretum ex natura ſua, ut eſt actus voluntatis, eſt cognoſcibile ab Angelo qui producit illam cogitationem & volitionem: ergo & à quolibet alio, nam ille Angelus non eſt perfectior aliis, maximè ſi ſit Angelus inferior: Eſt etiam actus externus & extra voluntatem Angeli, ſicut intellectio.

Confirm. Quidquid continetur intra objectum proportionatum intellectus, non eſt ex natura ſua incognoſcibile ab ipſo, ut eſt evidens; ſed volitiones, cogitationes, & omnes actus liberi continentur intra objectum proportionatum intellectus Angeli, alioquin eſſent ſupernaturales, quod eſt falſum: ergo nulla eſt cogitatio quæ non ſit ex natura ſua cognoſcibilis ab intellectu Angelico, & conſequenter dum non cognoſcitur, hoc non provenit ex impotentia Angeli, cùm ſit capax; nec ex natura cogitationis, cùm ſit cognoſcibilis ab omni eo à quo objectum intra quod continetur, cognoſcitur; nec ex Angelo cujus eſt cogitatio, cùm nequeat occultare quod produxit & emiſit extra actum primum: ergo provenit ex ſubtractione divini concurſus.

Reſp. Gonet. Actus liberos pertinere ad ordinem naturalem moralem, non verò ad ordinem Phyſicum & univerſi, & conſequenter, inquit, non pertinent ad objectum proportionatum intellectus Angelici. Contra: Actus

mo-

moralis & liber ex natura ſua ſumptus, eſt cognoſcibilis, alioquin non poſſet cognoſci ab Angelo eliciente, nec ab alio cui vellet eum manifeſtare; nam quod ex natura ſua repugnat cognoſci, à nullo cognoſci poteſt; ſed hoc eſt falſum: ergo actus liber & moralis eſt cognoſcibilis: at quod eſt cognoſcibile ab aliquo intellectu, debet contineri intra objectum adæquatum ipſius; aliàs ſequeretur, quòd intellectus haberet duo objecta adæquata, vel quòd objectum adæquatum non eſſet illud in quo continentur omnia objecta partialia, vel quòd potentia poſſet ſe extendere extra vel ultra objectum ſuum adæquatum, quod implicat, ut conſideranti patebit: ergo actus liber & moralis, cùm habeat cognoſcibilitatem, continetur intra objectum proportionatum intellectus Angelici.

Dico 2. Angelum naturaliter cognoſcere aliqua myſteria gratiæ poſtquam jam ſunt in executione poſita: Quia myſterium gratiæ, quod nullum dicit ordinem ad aliquid infinitum in actuali exiſtentia poſitum, eſt objectum proportionatum cum intellectu Angeli; nam omne corporeum eſt objectum proportionatum potentiæ corporeæ, & infinitum potentiæ infinitæ: ergo objectum ſpirituale, nempè gratia ſanctificans, fides, ſpes, & alia accidentia ſpiritualia & ſupernaturalia, ſunt objectum proportionatum cum intellectu Angelico, & conſequenter ab ipſo cognitum. Quantum verò ad myſteria quæ dicunt ordinem ad terminum infinitum, dico, quòd Angelus non poteſt ea cognoſcere naturaliter.

Obji. 1. Gonet. Ex illis locis Scripturæ in quibus tamquam ſingulare privilegium, refertur quòd ipſe eſt inſpector, ſeu ſcrutator humanorum cordium: 1. Reg. 16. Paralip. 6. Jerem. 17. ut patet in principio quæſt. 2. SS. Patres probant Chriſtum fuiſſe verum Deum, ex eo quòd internas mentis cogitationes cognoverit. 3. Ex

aliis.

aliis Scripturæ locis in quibus ex prophetia, & cognitione cogitationum cordis, probatur Deum habitare in mentibus eorum hominum qui eas cognoſcunt, quòd non eſſet neceſſarium, nec benè colligeretur, ſi alius quàm Deus poſſet revelare corda hominum.

Reſp. Singulare Dei attributum dupliciter conſiderari poſſe, ſcilicet quantùm ad exercitium, ſeu actum, & quantùm ad poſſe, v. g. creare, annihilare &c. attribuuntur Deo quantùm ad poſſe, & quantùm ad exercitium, quia nullus creat, nec poteſt creare, niſi ſolus Deus. At noſcere tempora, vel momenta, aut horam mortis convenit Deo, ut ſuadet Chriſtus dicens Apoſtolis: *Non eſt veſtrum noſcere tempora, vel momenta quæ Pater poſuit in ſua poteſtate*, ſed non attribuitur ſoli Deo, quantùm ad poſſe, & quantùm ad exercitium & actum ſicut creare, quia licèt Apoſtoli non cognoſcerent horam mortis, tamen non erant in potentia cognoſcendi, ſicut creandi: Quia Deo volente cognoſcere poſſum horam mortis meæ, & non poſſum creare virtute naturali: unde dum ſacra Scriptura ait Deum ſolum detegere ſecreta, debet intelligi quantùm ad actum, & exercitium quod ſibi reſervavit, & dum SS. Patres concludunt Chriſtum eſſe Deum ex eo quòd internas mentis cogitationes cognoverit, non concludunt ex poſſe ſed ex actu; & hoc ſufficit ad cognitionem Dei: nam Scriptura, & SS. Patres docent Deum cognoſcere corda hominum ergo poſſunt concludere Chriſtum eſſe verum Deum, quamvis Angeli habeant potentiam intrinſecam omninò ſubmiſſam Deo, & ordinationi qua Deus ſtatuit non dare concurſum ad cognitionem ſecreti, non conſentiente illo cujus eſt ſecretum: v. g. qui probaret Ludovicum XIV. eſſe Regem Galliarum, præcisè quia imperat, rectè concluderet, ſed ex hoc non infertur, imperare quantùm ad poſſe intrinſecum & naturale, con-

ve-

venire Ludovico Magno dumtaxat, ſed ſolùm quantùm ad exercitium, quod divina Providentia reſervavit ipſi: Ita ſimiliter Deus ſibi reſervavit cognitionem ſecretorum & ex illa infertur, quòd ſolus Deus cognoſcit ea, & Angeli habent potentiam ea cognoſcendi, dum cogitans voluerit cognoſci in cogitationibus ſuis.

Obji. 2. Actus liberi noſtræ voluntatis debent eſſe perfectè ſub ejus dominio; at non haberet voluntas perfectum dominium ſuorum actuum, ſi ipſa invita, eſſet naturaliter aliis creaturis conſpicua ejus electio & deliberatio; eſſet enim hæc electio: ut ita dicam, quaſi juris publici, nec perfectè pertineret ad ſuum principium: ergo non patent alienis oculis, cordis humani ſecreta.

Reſp. 1. Quòd voluntas ſervat ſuum dominium ſuper actus liberos, modò nullus eos cognoſcat, niſi ipſa conſentiente, ratione ſubtractionis divini concurſus quem Deus denegat, dum voluntas vult, quòd nemo cognoſcat ſecreta ſua. Reſp. 2. diſtinguendo majorem: Actus liberi noſtræ voluntatis debent eſſe perfectè ſub ejus dominio, quantùm ad produci, dirigi, conſervari, & imperari, concedo majorem; quantùm ad cognoſci, & percipi, nego. Voluntas ſiquidem poteſt ſuſpendere ſuos actus & exercitium, ſed actus illi ſemel producti cognoſcuntur independenter ab ipſa; Similiter diſtincta minori, nego conſeq. Cùm aſpectus rerum non dependeat à cauſa à qua res procedit, nec ſit contra jus particulare, quod cauſa habet circa effectus ſuos.

Obj. 3. Angelus non poteſt naturaliter cognoſcere, niſi ea quæ pertinent ad ordinem hujus univerſi cujus eſt pars; atqui actus liberi voluntatis creatæ, intra eam ſiſtentes, nullumque inferentes effectum ad extra, ad ordinem univerſi non pertinent, ſed ſunt extra, & quodammodo

ſupra

ſupra ipſum: ergo non poſſunt naturaliter ab Angelo cognoſci. Major eſt certa. Minor prob. Ordo univerſi conſiſtit in hoc, quòd cauſæ particulares habeant concatenationem cum univerſalibus, ſeu in hoc quòd inferiora regantur & moveantur per ſuperiora; Unde ut aliqua cauſa inferior & particularis, ejuſque operatio ad ordinem univerſi pertineant, debent habere connexionem neceſſariam cum aliis cauſis naturalibus & univerſalibus, eſſeque apta moveri ab illis: ècontra verò ſi aliqua cauſa particularis, ſit talis conditionis & eminentiæ, ut in ſuis operationibus non dependeat à cauſis naturalibus & univerſalibus, ſed à ſolo Deo qui eſt extra & ſupra totum ordinem univerſi, oportet, quòd tales operationes ſint extra & quodammodò ſupra totum ordinem univerſi; voluntas autem humana, ratione libertatis & perfecti dominii quod habet in ſuos actus liberos, talis eſt naturæ & perfectionis & eminentiæ, ut in illis à ſolo Deo dependeat; quia ſolus Deus poteſt ei illabi, & intra ipſam operari: ergo actus liberi voluntatis creatæ ad ordinem univerſi non pertinent, ſed extra ipſum & quodammodò ſupra ipſum exiſtunt.

Reſp. negando minorem: ad cujus prob. nego aſſumptum, nempè ordinem univerſi conſiſtere in hoc quòd cauſæ particulares habeant concatenationem cum univerſalibus, ita ut dependeant à cauſis naturalibus, non autem à ſolo Deo; nam anima rationalis, cœlum, & ipſi Angeli non dependent in fieri, nec in conſervari à cauſis naturalibus, nec moventur per ſuperiora, ſed à ſolo Deo & ab ipſo reguntur, tamen pertinent ad ordinem univerſi: ergo licèt voluntas ratione libertatis à ſolo Deo dependeat, tamen non eſt inferendum, quòd non pertineat ad ordinem univerſi: nec requiritur, quòd Angelus illabatur, nec quod intra ipſam voluntatem operetur, ut cognoſcat actus ejus: nam

ex Goneto, unus Angelus poteſt cognoſcere eſſentiam, potentias, habitus, & ſpecies alterius abſque tali illapſu: ergo tantò magis poterit intelligere cogitationes & affectiones ejus, cùm eſſentia & potentiæ intimiores ſint Angelo, quàm omnes actus: ergo actus liberi voluntatis humanæ, ſunt in ordine univerſi, & naturaliter cognoſcibiles ab Angelo.

Obji. 4. Juxta Scoti ſententiam, cognitio cogitationum non eſſet miraculoſa, ſed potius eſſet ceſſatio illius miraculi quo Deus impedit talem cognitionem, ſicut reſtitutio concurſus, quem Deus igni Babylonico denegaverat, non fuit miraculum, ſed potiùs fuit ceſſatio illius miraculi quo naturalem ignis operationem impediebat; ſed hoc videtur abſurdum: ergo &c.

Reſpondeo negando majorem: Nam potentia ad aliquid non tollit miraculum, modò ut perveniat ad actum, requiratur auxilium ſpeciale & extraordinarium, ut patet in Deipara quæ miraculosè genuit, licèt habuerit potentiam naturalem generandi: ergo quamvis Angelus habeat potentiam cognoſcendi ſecreta, tamen dum ea actu cognoſcit, eſt miraculum; quia ut ea cognoſcat requiritur auxilium ſpeciale & extraordinarium, quod raròdatur, & ſolitò ex divina ordinatione denegatur: unde dum auxilium illud datur, non eſt ceſſatio miraculi, ſicut ceſſatio ſuſpenſionis concurſus in fornace Babylonis, quia raròdenegatur concurſus igni, & ordinariò denegatur ad cognitionem ſecreti: ergo dum datur Angelo, eſt miraculum ſicut dum denegatur igni, & dum denegatur Angelo eſt naturale, ſicut dum datur igni ad comburendum.

Obji. denique, Deus numquam privat totum aliquod genus cauſæ, concurſu connaturaliter debito ad aliquam actionem ad quam habet naturalem inclinationem, & virtutem propor-

tio-

tionatam, aliàs inclinatio illa & virtus eſſent fruſtra: ergo &c.

Reſpondeo diſtinguendo antecedens: Deus nunquam privat totum aliquod genus cauſæ, abſolutè, concedo; Conditionatè, nego. Nam dum Deus privat Angelos concurſu connaturaliter debito ad actionem, ſeu cognitionem ſecreti, non privat eos abſolutè, ita ut nullo modo valeant ea cognoſcere; ſed tantùm conditionatè, id eſt non dat concurſum, niſi ille cujus eſt ſecretum, conſentiat, & ſic illa inclinatio aut virtus cognoſcendi non eſt fruſtranea quia ad hoc ut aliqua virtus ſit fruſtranea, oportet, quòd actus ſit abſolutè impoſſibilis.

Obji. ultimò: ex ſententia Scoti ſequeretur quòd Angelus non poſſet mentiri, nec unus poſſet decipere alium, quia quilibet haberet naturalem virtutem cognoſcendi ſecreta cordis alieni, & ille cujus eſſet ſecretum, non poſſet cognoſcere ſubſtractionem concurſus; ſed hoc eſt falſum cùm Scriptura dicat de malo Angelo, *mentita eſt iniquitas ſibi*: ergo Angelus non poteſt naturaliter cognoſcere ſecreta cordis, etiam ſi habeat omnem concurſum naturalem. *Addes*: Angelus eſſet deterioris conditionis quàm homo; iſte enim certus eſt neminem poſſe ſecreta ſua penetrare, & ipſum ſolum habere dominium ſuper actus voluntatis ſuæ; ille verò poſſet timere, nec haberet tantum dominium, ut eſt evidens: ergo eſt deterioris conditionis.

Reſpondeo negando ſequelam: Angelus poteſt aliud cogitare, & aliud loqui, ſicque contra mentem ire, quod eſt mentiri & decipere, nec obſtat virtus naturalis quam Angelus audiens habet ad cognoſcenda ſecreta; quoniam ut jam dictum eſt, hæc virtus non poteſt reduci ad actum, niſi Deus concurrat cum intellectu Angeli ad cognitionem ſecreti, quem concurſum Deus non præſtat niſi conſentiente Angelo

cujus eſt ſecretum, ſeu concurrente Angelo ad manifeſtationem ſui ſecreti cujuſcumque ſit: ergo Angelus poteſt occultare unum, & manifeſtare aliud, & ſic mentiri. *Ad* [illegible] nego ſuppoſitum, ſcilicet Angelum eſſe deterioris conditionis, quia certus eſt alium Angelum non poſſe ſuam penetrare cogitationem, niſi Deus concurrat; certus eſt etiam Deum non concurrere niſi ipſe concurrat: ergo habet ſecreta ſua occulta ſicut homo & plenum dominium ſuper actus voluntatis ſuæ. Nulla ratio ſuadet ſubtractionem concurſus divini ad cognitionem ſecreti Angelici abſolutè neceſſarii, non tribuere tantam ſecuritatem Angelo cogitanti, quantam tribuit homini naturalis impotentia quam homo habet ad cognoſcendum ſecretum alterius hominis.

Inquires quænam ſit cauſa iſtius potentiæ naturalis quæ eſt in Angelo ad cognoſcendum ſecretum alterius, ut neceſſaria ſit ſubtractio concurſus divini ad occultandum illud; in homine autem non? Reſpondeo intellectum in Angelis ſe habere ſicut oculus ſe habet in homine, & volitiones ſe habere in Angelis ſicut actus potentiarum materialium ſe habent in homine; ſubſtantia enim unius Angeli eſt nuda & aperta intellectui alterius, ſicut facies unius hominis eſt nuda & aperta oculis alterius. Hæc eſt cauſa ob quam unus Angelus cognoſceret volitiones alterius ſicut unus homo videt omnia quæ alter homo habet in facie, & quia de natura ſecreti & volitionum eſt, dependere in cognoſci ab eo cujus eſt divina providentia, ne libertati Angelicæ fiat injuria, ſuum non præſtat Angelo concurſum ad cognoſcendum ſecretum, niſi volente eo Angelo cujus eſt ſecretum, & concurrit ad cognitionem actuum neceſſariorum.

Inſtabis: ergo ex hac ratione ſequitur locutionem eſſe ſuperfluam Angelis; unus enim loquitur alteri ut manifeſtet ei ſuam cogitationem

nem: unde ſi operationes unius Angeli ſint nudæ & apertæ intellectui alterius, ſicut actiones corporis apertæ ſunt alteri vicino, ſuperfluum eſt loqui, ſufficitque concurſus divinus. *Nego* inſtantiam; quia Angelus ſæpè non advertit ad conceptum alterius Angeli, idcircò debet excitari per locutionem, ut intelligat & conceptum recipiat: ergo locutio non eſt ſuperflua.

Objicies primò contra ſecundam concluſionem: ſi Angelus cognoſceret naturaliter entia ſupernaturalia, ſaltem ea quæ exiſtere poſſunt in creatura intellectuali, ut vult Scotus in 4. diſt. 10. quæſt. 8. ſequeretur, quòd cognoſceret naturaliter gratiam ſanctificantem, ut habetur in concluſione, & ſimul remiſſionem peccatorum, aut juſtificationem, aut ſanctitatem ſuam; ſed hoc eſt falſum, quia nemo ſcit abſque revelatione, an ſit odio vel amore dignus; nemo poteſt dicere, purus ſum à peccato, teſte Scriptura: ergo Angelus non cognoſcit entia ſupernaturalia, etiam ſi ſint creata, & nullum dicant ordinem ad infinitum.

Reſpondeo, Angelum poſſe naturaliter cognoſcere gratiam, quatenus eſt ens ſupernaturale & habitus infuſus; nego tamen indè ſequi, ipſum Angelum cognoſcere remiſſionem peccatorum & ſanctitatem ſuam. Ratio eſt, quia illud ens ſupernaturale non ſanctificat phyſicè ex natura rei, ut dicemus in proprio loco cum Doctore ſubtili, ſed ex divina ordinatione peccata condonante: ergo licèt Angelus naturaliter cognoſcat entitativè gratiam, non cognoſcit tamen actum divinę voluntatis condonantis peccatum.

Objicies ſecundò: entia ſupernaturalia in creatura intellectuali exiſtentia, ut ſunt viſio beatifica, dilectio Dei ſuper omnia &c. non poſſunt produci naturaliter: ergo nec cognoſci. Antecedens eſt certum apud omnes; probatur

conſequentia: ideo actus nominati non poſſunt naturaliter produci, quia terminantur, aut tendunt ad objectum ſupernaturale: ergo cùm gratia ſanctificans & alii habitus infuſi includant formaliter ſupernaturalitatem ſicut objectum viſionis, non poſſunt cognoſci naturaliter.

Reſpondeo negando conſequentiam; ad cujus probationem, nego antecedens: ratio enim ob quam intellectus ſive humanus, ſive Angelicus non poteſt naturaliter videre Deum, non eſt ſupernaturalitas præcisè, ſed eſt infinitas, & quia eſt ens increatum ab intellectu creato infinitè diſtans, ad quod non poteſt elevari niſi per auxilium ſupernaturale; ſed hæc ratio non competit entibus ſupernaturalibus, quæ in exiſtendo dependent à ſubjecto creato & naturali: ergo poſſunt naturaliter cognoſci ab Angelo qui cognoſcit viſionem beatificam qua videt Deum, quæ quidem cognitio de viſione beatifica non eſt ſupernaturalis ſicut ipſa viſio beatifica, nec ipſamet viſio beata qua Deum videt; nam ſi eſſet ſupernaturalis haberet principium ſupernaturale, quod non eſſet lumen gloriæ quo mediante producit viſionem qua videt Deum; & ſi eſſet ipſamet viſio beata, ſequeretur, quòd hæc viſio eſſet id quo Angelus videret, & id quod videret, quod implicat: ergo Angelus videt naturaliter & cognoſcit propria virtute lumen gloriæ, quod eſt ſupernaturale ſecundum entitatem, & habitus quo elevatur ad videndum Deum.

DIS-

DISPUTATIO X.

De modo cognitionis Angelicæ.

VIſis quidditate, medio, & objecto cognitionis Angelorum; examinandus eſt modus ejuſdem, ideò ſit

QUÆSTIO I.

An Angeli ſemper ſint in aliquo actu ſecundo intelligendi.

DIco, Angelum non cognoſcere ſeipſum ſemper in actu ſecundo: nam ex Goneto Angelus non poteſt intelligere plura per modum plurium, ut patet in quæſtione ſequenti: ergo non ſe intelligit ſemper in actu ſecundo. Probatur conſequentia: Angelus cognoſcendo ſe actu, cognoſcit omnia alia objecta, vel non? Si dicas, quòd ſic: ergo nedum cognoſcit ſe ſemper in actu ſecundo, ſed etiam omnia intelligibilia, quod eſt falſum; quia non eſſet liber in applicatione ſuæ cognitionis, cùm non poſſet eam applicare ad objectum juxta nutum ſuæ voluntatis. Si dicas, quòd non: ergo poteſt cognoſcere ſe actu, quin actu intelligat Petrum, & conſequenter poteſt etiam cognoſcere actu Petrum quin actu intelligat ſeipſum, quippè cùm poſſit ſe actu cognoſcere quin cognoſcat Petrum, licèt cognoſcat omnia per modum unius, in ſententia Goneti; poterit etiam eadem ratione, actu intelligere Petrum quin actu intelligat ſeipſum; cùm tam liberè appli-

cet cognitionem circa ſeipſum, quàm circa alia objecta.

Dico 2. Angelum ſemper & neceſſariò non cognoſcere Deum ut ſuæ naturę authorem. Tum quia patet in prima concluſione. Tum quia datur diſcrimen inter cognitionem Dei ut authoris naturæ, & cognitionem Dei ut authoris gloriæ; ſed cognitio Dei ut authoris gloriæ eſt neceſſaria, quia Angeli in ſtatu gloriæ ſemper vident & intelligunt Deum: ergo cognitio Dei ut authoris naturæ, eſt libera, & ideò Angeli in ſtatu naturali non intelligunt Deum ſemper & actu, quia poſſunt pro aliquo inſtanti ſe totaliter applicare ad cognitionem alterius objecti.

Dico 3. Quòd intelligentiæ motrices cœlorum continuò eos intelligunt. Ratio eſt, quia omne agens intellectuale intendit actu, & intelligit quod agit, ne ceſſet agere, vel ne imprudenter agat; ſed Angeli qui movent cœlos & nos cuſtodiunt, ſunt agentes intellectuales: ergo cùm continuò moveant & cuſtodiant, oportet, quòd actu intelligant.

Obj. Gonetus contra 1. concluſionem: Cùm Angelus intelligat ſe per ſuam ſubſtantiam, ut ſpeciem intelligibilem, & ſemper illam habeat præſentem, eaque informetur in eſſe intelligibili, manifeſtum eſt, Angelum ſemper & neceſſariò ſe ipſum actu intelligere. Prætereà, omnis ſubſtantia vivens habet aliquam operationem vitæ in actu, quæ ineſt ei ſemper & neceſſariò, licèt aliæ quandoque ei inſint in potentia; ſicut animalia ſemper nutriuntur, licèt non ſemper ſèntiant: ſubſtantiæ autem ſeparatæ ſunt ſubſtantiæ viventes, nec habent aliam operationem vitæ, niſi intelligere & velle: oportet ergo, quòd ſemper & neceſſariò ſint actu intelligentes reſpectu alicujus objecti, quod non poteſt eſſe aliud quàm propria earum ſubſtantia, quæ eſt objectum maximè eis connaturale & proportionatum.

Con-

Confirm. Omnis motus ſecundùm naturæ ordinem, debet reduci in primum motum determinatum ab ipſa natura, qui ſit cauſa cæterorum: Unde in animali omnes motus vitales reducuntur in motum cordis, qui fluit quaſi proprietas à natura animalis, ipſique ſemper convenit: ergo ſimiliter omnis cognitio & volitio naturalis Angeli, debet in cognitionem & dilectionem ſui, tamquam in primam operationem ab ipſa natura determinatam & procedentem, reduci.

Reſpondeo, quòd licèt Angelus ſe intelligat per ſuam ſubſtantiam, tamen poteſt aliquando ceſſare à cognitione ſui; quia actualis cognitio provenit ab applicatione quæ eſt libera, & ideò Angelus poteſt non applicare eam ſibi. Ad illud de ſubſtantia vivente, dico, quòd probat, Angelum non poſſe eſſe, quin actu habeat intellectum applicatum ad aliquod objectum, non verò quòd ſemper habeat illum applicatum ad ſeipſum, licèt ſit objectum magis connaturale & proportionatum, cùm ſit naturalis & neceſſarius quantùm ad cognoſcere, & liber quantùm ad tale vel tale objectum. Ad confirm. nego paritatem: Quia motus naturæ ſunt merè naturales, & ab authore naturæ ordinati & applicati, & ſic omnes motus vitales reducuntur ad motum cordis; at motus cognitionis Angelicæ & volitionis, ordinantur à voluntate Angeli cui intellectus ſubjicitur, & à qua regulatur in operationibus ſuis, & ſic voluntas poteſt ordinare & reducere cognitionem ad quod objectum voluerit.

Objicies contra 2. concluſionem: Quia cùm quilibet Angelus ſe ipſum comprehendat, debet neceſſariò cognoſcere habitudinem & dependentiam quam habet reſpectu Dei; ſed hæc dependentia cognoſci non poteſt, niſi aliquo modo cognoſcatur Deus: ergo Angelus ſemper

& neceſſariò Deum ut ſuæ naturæ authorem, cognoſcit. Addo, quòd in illa Dei cognitione, naturalis ejus beatitudo conſiſtit, beatitudo autem non eſt ſecundùm habitum, ſed ſecundùm actum: ergo &c.

Reſpondeo negando conſequentiam: Nam quamvis Angelus ex comprehenſione ſui, debeat neceſſariò cognoſcere dependentiam quam habet reſpectu Dei, tamen non ſequitur, quòd ſemper actu cognoſcat illam dependentiam, cùm non ſe ſemper comprehendat actu. Ad additum, dico, quòd beatitudo naturalis non conſiſtit in actuali cognitione Dei ut authoris naturæ, ſed in virtute cognoſcendi Deum; aliàs ſequeretur, quòd parvulus non haberet beatitudinem naturalem, cùm careat actuali cognitione. Unde Ariſt. 10. Ethicorum loquendo de beatitudine naturali ponit eam in potentia, aut virtute fruendi bono.

Confirmatur: quilibet homo debet neceſſariò eſſe in loco, ſicut quilibet Angelus debet ſe intelligere & alia entia naturalia; tamen liberum eſt illi eſſe in in iſto vel illo loco, alioquin neceſſitas eſſendi in loco eſſet determinativa unius loci, quod eſt falſum; cùm homo ſit localiter mobilis: ita pariter licèt quilibet Angelus ſit neceſſariò intelligens, ſitque neceſſe, ut ſemper aliquid intelligat actu, liberum eſt illi comprehendere & intelligere hoc vel illud objectum, nam quamvis ſubſtantia Angeli ſit ſemper ei præſens, hoc non ſufficit, requiritur inſuper applicatio intellectus ad ipſam ſubſtantiam, quæ quidem applicatio eſt actus voluntatis, quæ cùm libera ſit, & alia exiſtant objecta intellectui præſentia, poteſt ipſum intellectum applicare ad comprehenſionem unius objecti, videlicet alterius Angeli, potiuſquàm ad comprehenſionem ſui ipſius, ſaltem pro aliquo ſpatio temporis; aliàs ſequeretur, quod natura Angeli eſſet objectum

pri-

primarium, motivum & ſpecificativum intellectus Angelici, ſicut natura divina eſt objectum intellectus Dei, quod eſt falſum, cùm intellectus Angeli ſuperioris poſſit moveri per ſubſtantiam Angeli inferioris, ut concedunt omnes Theologi.

Objicies 3. Deus continuò videt ſe, & in ſe videt omnia, quia eſt lux ſuprema: ergo Angelus qui eſt participatio nobiliſſima illius lucis, ut monet D. Dionyſ. de cæleſt. Hierarch. cap. 3. & 4. non poteſt non videre ſeipſum actu, & omnia quæ habet in ſe. Confirmatur: ſicut oculus in die apertus videt neceſſariò lucem; ita & multò perfectiùs Angelus videt ſe, cùm ſit nobiliſſimo modo participatio divinæ lucis.

Reſpondeo negando conſequentiam: Quia licèt Angelus ſit participatio ſupremæ lucis, non neceſſitat intellectum ad cognitionem, nec voluntatem ad amorem ſui; cùm non ſit infinita; & Angelus ſit creatura naturaliter defectibilis & mutabilis, Deus autem indefectibilis & immutabilis. Ad confirmationem, nego paritatem; quia lux diei eſt medium ſub quo oculus diſcernit & videt objecta ſenſibilia, & ideo dum agit, videt lucem; ſed ſubſtantia Angeli non eſt medium ſub quo videt omnia quæ videt, cùm tale medium ſit veritas, ſed eſt objectum, quod videt: ergo ſtante medio ſub quo, ſeu ratione videndi, utpotè veritate, poteſt non intelligere ſe actu, & intelligere aliud objectum, ſicut oculus ſtante luce diei poteſt videre objecta diſtantia, & non videre actu caput, cujus eſt oculus.

QUÆSTIO II.

An Angelus poſſit multa ſimul intelligere?

DIco, Angelum poſſe intelligere plura per modum plurium. Tum quia Angelus intelligit per ſpecies particulares ab objectis acceptas, ut dictum eſt ſuprà: ergo poteſt intelligere plura per modum plurium, cùm ſimul poſſit habere ſpecies plurium, ſeu plures ſpecies nullum ordinem dicentes inter ſe. Tum quia Angelus custos Petri v. g. continuò intelligit ipſum, & vias in quibus eum custodit, & inſidias diaboli à quibus eum liberat; ſed Petrus, via, & dæmon, ſunt plura objecta inter ſe diſparata, diverſas ſpecies ſupponentia in intellectu Angeli, quibus mediantibus cognoſcuntur: ergo cognoſcit plura per modum plurium. Probatur minor: Hac ſuppoſitione facta, ſupponamus, quòd ille Angelus cuſtos ceſſaret à cognitione viæ in qua cuſtodit Petrum, & quæro, an dùm eam iterum cognoſceret, intelligeret eam eadem numero cognitione, vel diverſa? Si dicas, quòd non: ergo non intelligit viam intellectione, qua intelligit Petrum, & ideò ſunt duæ cognitiones. Si dicas, quòd ſic: ergo non ceſſavit à cognitione viæ; quod eſt contra ſuppoſitum, quia impoſſibile eſt, quòd cognitio ſit, quin res ſit cognita, & è contra: ergo Angelus cognoſcit objecta per modum plurium, per plures intellectiones & ſpecies, ſicut potentiæ ſenſitivæ plura objecta oppoſita diſcernunt. Tum denique quia Angelus poteſt comparare unum objectum cum alio diſſimili, v. g. album cum nigro, & attentè conſiderare qualitates utriuſque; ſed hæc comparatio ſupponit illa duo extrema cognita, ut

ut duo; aliàs non eſſet vera comparatio, nec vera inquiſitio de perfectiori, nec vera præferentia unius ad aliud, nec poſſet ex illa ſequi verum judicium, nec vera approbatio: ergo Angelus poteſt cognoſcere plura per modum plurium.

Objic. 1. Gonet. Divus Thomas hic artic. 2. ait: Multa ſecundùm quòd ſunt diſtincta, non poſſunt ſimul intelligi, ſed ſecundùm quòd uniuntur in uno intelligibili, ſic ſimul intelliguntur. Idem docet Ariſt. 2. Topic. cap. 4. his verbis: *Contingit plura ſcire, cogitare autem non*: per ſcire autem intelligit ſcientiam & cognitionem habitualem, & per cogitare cognitionem actualem; unde Sueſſanus ibi ait: *Scimus enim habitu unoferè infinita, aut problemata, aut concluſiones: diſcurrimus autem & ſermocinamur de uno dumtaxat*; & Aphrodiſeus, *Omnis*, inquit, *qui intelligit unum, aliquid intelligit: ut enim impoſſibile eſt plures orationes ſimul dici, ſic etiam intelligi ſimul plura; nam intellectio eſt quædam oratio ipſius animæ quæ dicit in ſeipſa*.

Reſpondeo, prædictas authoritates Doctorum non declarare, plura non poſſe ſimul intelligi, ſed ſolùm ordinem quo objecta debent cognoſci ab Angelis beatis: nam ibi D. Thom. Sueſſanus, & Aphrodiſeus non agebant de ordine objectorum naturalium inter ſe, quæ ab Angelo ſimul cognoſcuntur; ſed de ordine cujuſcumque rei ſecundùm id quod eſt in Verbo, & de ordine reperto inter cognitiones, matutinam ſcilicet & veſpertinam; in quo ſenſu impoſſibile eſt, quòd ſimul cognoſcat plura, ſeu ea quæ petunt cognoſci ſcientia matutina, & veſpertina; unde cùm quæſtio procedat de cognitione naturali, & de objectis in propria ſpecie cognoſcendis, illi Patres non ſunt contra nos. Ad Ariſt. dico ibi ſolùm velle; quòd actualiter non ita perfectè cognoſcantur

G 5 plura,

plura, ac ſi ſolùm unum cognoſceretur, & hoc eſt certum; non verò quòd abſolutè plura non poſſint cognoſci per modum plurium.

Objicies 2. Si intellectus plura ut plura ſimul intelligeret, vel unico actu vel pluribus ea cognoſceret? neutrum dici poteſt: ergo &c. Minor quoad utramque partem ſuadetur, & in primis, quòd plura ut plura non poſſint unico actu ſimul intelligi, videtur manifeſtum; nam ut ait D. Thom. *Sicut ad unitatem motus, requiritur unitas termini; ita ad unitatem operationis, requiritur unitas objecti*; ſed plura ut plura non habent rationem unius objecti: ergo nequeunt ſimul per eumdem actum cognoſci. Quòd verò nec diverſis actibus poſſint plura per modum plurium ab eodem ſimul cognoſci, ſic oſtenditur; Quælibet intellectio eſt ultima actualitas reſpectu intellectus & ſpeciei intelligibilis à quibus procedit; ſed non eſt poſſibile, quòd eadem potentia aut eadem forma ſit ſimul terminata pluribus actualitatibus ultimis: ergo repugnat, quòd intellectus humanus vel Angelicus diverſis actibus plura, ut plura ſimul intelligat. Minor probatur: Nam generaliter loquendo quælibet potentia terminata actualitate ultima, ita explētur per illam ut quamvis ea abjecta poſſit aliam accipere, non tamen ſimul cum præexiſtenti: propterea ſiquidem, materia prima non poteſt recipere aliam formam ſubſtantialem ſimul remanente priori, quia cùm ambæ ſint ultimæ actualitates, prima actuat totam potentiam illius pro tempore quo eſt in materia, alioquin per illam eſſet & non eſſet ultimò actuata & terminata. Propterea etiam repugnat, quòd eadem linea terminetur pluribus punctis, quòd idem corpus ſecundùm eamdem ſui partem, pluribus & diverſis figuris ſit figuratum, & ſic de aliis.

Reſ-

Reſpondeo negando minorem : quoad 2. membrum, nempè, quòd Angelus non cognoſceret objecta pluribus actibus. Ad prob. diſtinguo majorem, quælibet intellectio eſt ultima actualitas reſpectu intellectus, Actualitas accidentalis, concedo; Subſtantialis, nego. Similiter diſtinguo minorem : Non eſt poſſibile, quòd eadem potentia aut eadem forma ſit ſimul terminata pluribus actualitatibus ultimis, ſubſtantialibus, concedo minorem: Accidentalibus, nego minorem & conſequentiam. Nam potentia terminata ultima actualitate ſubſtantiali, ita expletur per illam ut non poſſit aliam ſimul habere, ut experientia demonſtrat; nulla ſiquidem materia naturaliter habet duas formas, linea duo puncta, nec corpus duas figuras. Ratio eſt, quia forma ſubſtantialis eſt terminus adæquatus materiæ, & figura quantitatis, & ideò cum nulla potentia poſſit habere duos terminos adæquatos, ſequitur, quòd non poteſt habere duas ultimas actualitates ſubſtantiales: At actualitas accidentalis non eſt terminus adæquatus potentiæ, nam in lacte videmus dulcedinem & albedinem ſine ſubordinatione, & in patre habente quinque filios, quinque relationes, ut docent Philoſophi noſtri: idcircò actualitas accidentalis non eſt terminus adæquatus potentiæ, ſicut ultima actualitas ſubſtantialis: ergo non repugnat, quòd plures intellectiones, quæ ſunt actualitates accidentales, ſint ſimul in eodem intellectu. Præterea, oppoſitio quæ eſt inter formas ſubſtantiales in eadem materia, non provenit ex ipſis formis, quia plures ſunt quæ nullam dicunt oppoſitionem inter ſe; ſed provenit ex materia quæ non poteſt à duabus recipere eſſe, nec actuari: ſecus autem eſt de formis accidentalibus quæ ſe excludunt propter oppoſitionem quam dicunt ex ſeipſis, ut patet de nigredine & albedine : ergo cùm intellectiones diverſo-

rum objectorum nullam inter ſe dicant oppoſitionem, poſſunt ſimul eſſe in eodem intellectu, ſicut plures relationes in eodem ſubjecto.

Confirmatur: Intellectus maximè Angelicus eſt perfectior, & activior, atque perſpicacior, quàm potentia materialis & ſenſitiva; ſed iſta attingit plura per modum plurium, & habet plures actualitates non ſubordinatas; nam oculus videt ſpeculum, & ſimul imaginem, & omnia alia quæ ſunt ante & retro, & hæc omnia per modum plurium, quia evaneſcente uno, adhuc cætera videntur: ergo Angelus poteſt etiam videre plura per modum plurium, cùm videat per ſpecies à rebus acceptas, ut ſuprà diximus cum Scoto, & poſſit ſe ad plura objecta cognoſcenda applicare. *Dices*: Simplex finitum ad quodcumque convertatur naturaliter, totum convertitur: ergo ut ad aliud objectum convertatur, debet à primo averti: Unde Angelus qui eſt ſimplex & finitus, non poteſt ſimul cognoſcere plura, quia dum convertitur ad unum objectum, debet averti ab alio. Diſtinguo: ſi convertatur quantùm ad ſubſtantiam, ut v. g. in motu locali, concedo; quoad operationes intellectus & voluntatis, nego. Verum eſt, quòd ſimplex finitum, dum convertitur ad unum locum, avertitur ab alio; ſed dum convertitur ad unum objectum per intellectionem vel dilectionem, hoc non eſt neceſſe, niſi fortè dum objecta ſunt contraria; ratio hujus diſtinctionis eſt quia ſubſtantia non eſt multiplicabilis, ſicut operatio.

QUÆ-

QUÆSTIO III.

An in Angelis poſſit eſſe diſcurſus?

DIco, in Angelis dari poſſe diſcurſum propriè dictum. Ita Scotus in 2. diſt. 1. quæſt. 6.

Probatur. Propriè diſcurrere, eſt cognoſcere unum ex alio, v. g. riſibilitatem Petri ex ejus rationalitate: cognoſcere enim Petrum eſſe riſibilem, quia eſt rationalis, eſt perfectè diſcurrere; ſed Angelus poteſt cognoſcere unum ex alio, & dependenter ab alio: ergo poteſt perfectè diſcurrere. Probatur minor: Si Angelus non poſſet cognoſcere unum ex alio, maximè quia ex hujuſmodi cognitione, in Angelo ſequeretur aliqua imperfectio; vel quia Angelus ex natura ſua habet virtutem cognoſcendi omnia unica cognitione, & unum independenter ab alio & ex ſe, non verò ex alio; ſed utrumque eſt falſum: ergo. Probatur minor quoad 1. Non implicat, quòd in Angelo ſit aliqua imperfectio, dum agit juxta exigentiam patientis; cùm ipſi non debeatur ſumma perfectio, quia eſt creatura & dependens: ergo licèt ex cognitione unius ex alio ſequatur aut arguatur aliqua imperfectio in Angelo, nihilominùs dicendum eſt, Angelum poſſe cognoſcere unum ex alio, dum aliquid exigit cognoſci ex alio, ut riſibilitas ex rationalitate. Tamen adverte, quòd non eſt imperfectio cognoſcere rem omnibus modis quibus cognoſcibilis eſt, nempè diſcurſivè, dum res petit cognoſci per diſcurſum; quia accidentarium eſt ad diſcurſum, quòd diſtincto actu intellectus attingatur concluſio; ſolùm enim requiritur, quòd ex vi cognitionis principii, ſeu ex præcognito principio deducatur cognitio concluſionis, & præcognita rationalitate, deducatur cognitio riſibilitatis: ergo diſcurrere non eſt verè imperfectio. Prob. min.

pri-

principalis quoad 2. Angelus ex natura ſua habet virtutem intellectivam finitam, dependentem à ſpeciebus: ergo poteſt cognoſcere unum quin cognoſcat aliud; aliàs non eſſet finita. Poteſt etiam cognoſcere unum dependentèr ex alio ex quo deducitur, cùm ſit dependens. Deinde, Angelus tenetur ſervare ordinem rerum à Deo præfixum; ſed ordo eſt cognoſcere ex alio, illud quod ex alio deducitur neceſſariò, v. g. concluſionem ex præmiſſis, & proprietates ex ſubjecto: ergo ex natura ſua non habet virtutem cognoſcendi ſine diſcurſu.

Prob. 2. Inferre unum ex alio eſt diſcurrere; ſed Angelus poteſt inferre unum ex alio: ergo. Prob. min. Hæc propoſitio, *Deus eſt*, non minùs eſt per ſe nota nobis quàm Angelis; at ſupponamus Angelum in via naturali abſque ulla cognitione infuſa: Certum eſt, quòd illa propoſitio, *Deus eſt*, eſſet illi per ſe nota ſicut mihi; nec poſſet ignorare exiſtentiam Dei quam, ex Goneto, homo non poteſt ignorare invincibiliter; ſed non poſſet cognoſcere Deum exiſtere à priori, cùm Deus nullam cauſam habeat, nec immediatè in ſe, cùm non haberet ſpeciem Dei: ergo cognoſceret illum, ut ait Apoſtolus, *Per ea quæ facta ſunt*, & per exiſtentiam creaturarum; & dicere, *Datur creatura*: ergo *datur creator*. Tandem Angeli habent cognitionem experimentalem & conjecturalem, cùm ex præſenti, aliquando cognoſcant rem futuram propter conjecturam aut experientiam: ergo inferunt unum ex alio, & unum ex alio cognoſcunt.

Ex dictis colligendum eſt, Angelum intelligere & judicare componendo & dividendo; nam Angelus non ſolùm cognoſcit per ſimplicem apprehenſionem, corpus v. g. & ejus quantitatem, aut figuram; ſed etiam judicat corpus eſſe quantum, aut figuratum: ergo non ſolùm apprehendit illos terminos, ſed etiam illos componit & dividit inter ſe.

Obji.

Obji. 1. Gonet. Dionyſ. c. 7. de divin. nomin. ait: *Angelos non congregare divinam cognitionem à ſermonibus diffuſis*, id eſt diſcurſibus, & ſermonibus mentalibus. Reſp. Dionyſ. ibi loqui de cognitione matutina Angelorum, & de cognitione beatifica quam non congregant à ſermonibus diffuſis, ſed ex ſola præſentia objecti, ipſis clarè, evidenter & totaliter manifeſtati; cùm videant illud ſicuti eſt: non verò de cognitione naturali rerum naturalium.

Obji. 2. Ex comparatione proportionali ſpirituum ad corpora: ſic enim comparantur Angelici ſpiritus ad humanos in acquirendo ſuam perfectionem, ſicut corpora cœleſtia ad terreſtria; quemadmodum igitur inter naturas corporeas ſupremum locum obtinent cœli, ita inter naturas ſpirituales principatum tenent Angeli; atqui corpora cœleſtia in hoc differunt à terrenis, quòd hæc per motum valdè imperfectum, perfectionem ſuam adipiſcuntur; illa verò ſine motu ſuam habent perfectionem: ergo in ordine ad cognitionem veritatis, quæ eſt perfectio naturæ ſpiritualis, diſcurſus (qui eſt motus quidam ſpiritualis) locum habebit quidem in hominibus, qui ſunt ſubſtantiæ ſpirituales, terreſtres, & inferiores; non tamen in Angelis, qui ſunt ſpiritus cœleſtes, & ſupremi in ordine intelligibili creato; ſed ad ſummum poterunt moveri motu intellectuali communiter dicto, qualis eſt pura & ſimplex apprehenſio ſine diſcurſu. Vis hujus rationis innititur huic principio, quæ ſunt perfecta in aliquo genere, non debent acquirere ſuam perfectionem eo modo quo illa quæ ſunt imperfecta in eodem ordine; unde cœlum non acquirit ſuam perfectionem per motum alterationis & augmentationis, ſicut corpora inferiora: cùm ergo Angelus ſit perfectus in ordine intellectuali, non debet acquirere ſuam perfectionem per motum diſcurſivum, eo modo quo intellectus

hu-

humanus qui infimum tenet locum in eodem genere.

Respondeo negando aſſumptum: nam ſi illa comparatio eſſet abſolutè vera, ſequeretur 1. quòd formæ corporum cæleſtium eſſent eductæ de potentia materiæ, ſicut formæ corporum ſublunarium, quod eſt contra Thomiſtas; vel quòd formæ corporum ſublunarium eſſent à ſolo Deo creatæ, & independenter ab agente creato, quod eſt contra omnes Philoſophos; quia ſpiritus humani & Angelici à Deo immediatè creati ſunt. 2. Quòd ſpiritus humani eſſent corruptibiles, quia in doctrina Thomiſtarum, formæ cœlorum ſunt incorruptibiles, & corporum terreſtrium ſunt corruptibiles: ſed hoc eſt falſum; ergo comparatio non valet in omnibus, quamvis in aliquibus valeat; at non valet in iſto caſu, ut probat quæſtio: ergo. Ad principium cui innititur ratio Goneti, dico, quòd non eſt abſolutè & generaliter verum, ſed tantùm in aliquibus & in ſpecialibus; nam Angelus & homo acquirunt cognitionem, ambo mediante ſpecie objecti; at Angelus acquirit eam independenter à ſenſibus & phantaſmatibus, homo verò dependenter: ergo Angelus poteſt dici & eſſe perfectior homine in ordine intellectuali, quamvis acquirat ſuam perfectionem per motum diſcurſivum, eo modo quo intellectus humanus, modò iſte dependeat à phantaſmatibus & ſenſibus, ille verò non, ut contingit.

Objicies 3. Ibi non eſt diſcurſus formalis & propriè dictus, ubi non ſunt plures cognitiones realiter diſtinctæ, quarum una cauſetur ex alia: ſed tales cognitiones non ſunt in Angelis: ergo illis diſcurſus formalis & propriè dictus non convenit. Minor prob. In illis non reperitur ordo ille cognitionum, qui viſis principiis, ſimplici quodam intuitu, ex vi cognitionis principiorum, ſtatim concluſiones ipſas intelligunt: ſed Angelus hoc facit; ergo in eo, ordo ille

co-

cognitionum, quarum una cauſetur ab alia, non reperitur. Major eſt certa: Ideò ſiquidem in cognitione concluſionum utimur diſcurſu, quia non ſtatim ex vi viſionis principiorum eas intelligimus. Minor verò prob. Nam in nobis ex imperfectione & debilitate luminis intellectualis provenit, quòd non ſtatim ex vi viſionis principiorum intueamur concluſiones in ipſis contentas: ergo cùm ècontra Angelus habeat perfectum & forte lumen intellectuale, viſis principiis, in ipſis abſque nova cognitione intuetur concluſiones: unde Angeli communiter dicuntur *intelligentiæ*, homines verò *rationales* appellantur, quia iſti ratiocinando ad cognitionem veritatis perveniunt, Angeli verò per ſimplicem intuitum vident concluſionem in principiis, & effectus in cauſis.

Reſpond. negando minorem. Ad cujus prob. nego minorem: in Angelo alia eſt enim cognitio principii, alia cognitio concluſionis, alia cognitio cauſæ, & alia cognitio effectus in ipſa contenti, cum ex cognitione principii inferat cognitionem concluſionis, & ex cognitione cauſæ inferat cognitionem effectus. Nec hoc eſt contra perfectionem Angeli, cùm ſoli Deo conveniat omnia unico intuitu & ſimpliciſſima cognitione videre; unde ad probationem, dico quòd in nobis ex imperfectione & debilitate luminis intellectualis, non provenit, quòd non ſtatim ex vi viſionis principiorum intueamur concluſiones in ipſis contentas, ſed ex ordine rerum; nam principium petit priùs cognoſci, quàm concluſio, & alia cognitione, modò potentia ſit capax plurium cognitionum, ut eſt intellectus Angelicus, & teneatur ſervare ordinem præfixum, & poſſit recipere ſpecies ab objectis, qualis eſt intellectus Angelicus: unde Angeli non appellantur *intelligentiæ*, quia per ſimplicem intuitum vident concluſiones in principiis; & homines *rationales*, quia ratioci-

cinando ad cognitionem veritatis perveniunt; ſed quia 1. Angeli cùm non dependeant à ſenſibus, non conſumunt tantum tempus quantum homines. 2. Quia Angeli continuò intelligunt, ſecùs autem homines. 3. Angeli evidentiori modo cognoſcunt concluſiones in principiis, & propter has rationes dicuntur *intelligentiæ*, ſeu actualiter intelligentes.

Colliges: cognitionem Angelicam ex D. Auguſtino 4. ſuper Geneſim ad Litt. & 11. de Civit. Dei, dividi in matutinam & veſpertinam. Prior eſt illa qua Angeli mediante lumine gloriæ vident eſſentiam divinam, & in ipſa omnia quæ repræſentat. Poſterior verò eſt illa qua per ſpecies vident res in ſeipſis & in proprio genere. Hinc eſt, quòd dæmones non habent illam cognitionem matutinam quam habent beati, cùm Deum nunquam viderint intuitivè, habuerunt tamen in via cognitionem quamdam abſtractivam divinæ eſſentiæ per propriam ejus ſpeciem quidditativam: Scotus enim in 2. diſt. 3. quæſt. 9. §. *ad quæſtionem*. Docet Angelos habuiſſe cognitionem illam quæ poteſt ſaltem impropriè dici matutina, quia in primo inſtanti habuerunt cognitionem veſpertinam: ergo & matutinam quæ eſt ante veſpertinam, ſicuti manè eſt ante veſperam. Hic obiter obſerva matutinæ non eſſe addendam meridianam quaſi diſtinctam: quemadmodum enim ex mane & veſpere fit dies unus Geneſ. 1. Ita pariter ex matutina & veſpertina ſcientia aut cognitione, fit unus cognoſcens. Deinde, cognitio meridiana quæ eſt clarior matutina & veſpertina, quæque nihil aliud eſt quàm cognitio comprehenſiva Dei, quæ alias notitias in infinitum excedit (ut notat Doctor Seraphicus D. Bonaventura) non eſt in Angelis: ergo nec cognitio meridiana diſtincta ab aliis.

DISPUTATIO XI.

De dilectione Angelorum.

ANtequam deveniamus ad ea quæ in voluntate Angeli ſubjectantur, nimirùm ad gratiam, peccatum, meritum, & gloriam: agendum eſt de nobiliori actu ejuſdem, nempè de amore.

QUÆSTIO UNICA.

An amor quo Angelus ſeipſum & Deum naturaliter diligit, ſit neceſſarius, non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium?

AMare neceſſariò quoad ſpecificationem, eſt non poſſe elicere actum odii: Et amare neceſſariò quoad exercitium, eſt non poſſe ceſſare ab amore. Unde difficultas eſt in ultimo ſenſu, & quærit an Angelus poſſit non amare ſe, & Deum, ſeu ceſſare ab amore quo amat ſe & Deum, ut authorem naturæ?

Dico, Angelum non amare ſeipſum, & Deum neceſſariò quoad exercitium.

Prob. 1. pars: Voluntas Angeli eſt libera, cùm ex Auguſt. voluntas non ſit aut libera ſit: ergo dum ſe amat, poteſt non ſe amare. Prob. conſequentia 1. Angelus propter libertatem voluntatis poteſt non ſe cognoſcere, id eſt, ceſſare pro aliquo intervallo à cognitione ſui ipſius: ergo poterit ceſſare ab amore. Antecedens patet ex di-

dictis. Conſequentia prob. Quod facit voluntas aliis, poteſt imperare, & facere ſibi: ſed voluntas applicat intellectum Angeli ad cognitionem alterius objecti, & diſtrahit illum à cognitione Angeli: ergo poterit ſe ipſam applicare ad amorem alterius objecti, & diſtrahere ab amore ipſiuſmet Angeli. 2. Si voluntas ſit libera, oportet, quòd polleat aliqua libertate; ſed libertas operationis eſt tantùm duplex, ſcilicet ſpecificationis & exercitii: ſed voluntas Angeli in ordine ad Deum & ad ipſum Angelum, non eſt libera libertate ſpecificationis, ut fatetur Gonet. quia non poteſt producere actum odii: ergo oportet, quòd ſit libera libertate exercitii, & ita ut poſſit non amare, ſi velit. Deinde, Deus neceſſariò ſe amat, & non poteſt non ſe amare, quia eſt infinitè amabilis, & voluntas ejus eſt indefectibilis: ergo Angelus qui non eſt indefectibilis, nec infinitè amabilis, poterit non ſe amare & deficere ab amore ſui.

Prob. 2. pars, quamvis ſufficienter probata maneat ex dictis: Voluntas divina poteſt, ex Goneto, ut patet in primo tomo, remanere ſuſpenſa ab omni terminatione libera: ergo voluntas Angeli quæ eſt libera, oportet, ex ſententia Goneti, quòd poſſit etiam remanere ſuſpenſa ab omni actu circa Deum. Tandem, Deus ut eſt author naturæ, non neceſſitat Angelum ad amorem: ergo ſic liberè amatur ab Angelo. Prob. antecedens: Deus ut author gloriæ neceſſitat Angelum ad amorem: ſed ſpecialis prærogativa Dei, ut eſt author gloriæ, eſt neceſſitare & allicere voluntatem ad amorem ſui, eamque perfectè ſatiare: ergo, ut eſt naturæ author, non neceſſitat ad amorem, & conſequenter poteſt aliquando non amari ab Angelo.

Quæres, an Angelus naturali dilectione plus diligat Deum, quàm ſe ipſum? Reſpondeo affirmativè. Tum quia voluntas, juxta ſuam inclinationem naturalem, potiùs eligit majus bo-

bonum, quàm minus, & magis illud amat: Sed Deus, etiam ut author naturæ, eſt bonum majus, quàm Angelus: ergo magis amatur dilectione naturali. Tum quia quælibet res, ſecundùm ſuam inclinationem, magis inclinatur in id cujus eſt, & ad centrum, quàm ad ſe ipſam; videmus enim partem ſe exponere pro toto, & gravia tendere ad centrum: ſed Angelus eſt Dei ut authoris naturæ: ergo Angelus ſecundùm naturalem appetitum plus tendit ad Deum, quàm ad ſeipſum. Tum quia Angelus efformatus eſt propter Deum: ergo naturali dilectione plus amat Deum quàm ſeipſum; quia omnia merè naturalia plus ſunt circa finem, quàm circa ſeipſa.

Objic. 1. Gonetus: Angelus cognoſcit & contemplatur ſeipſum neceſſariò, etiam quoad exercitium: ergo eadem neceſſitate ſeipſum diligit. Prob. conſequentia: Tum quia operatio voluntatis proportionatur operationi intellectus, per quam dirigitur & regulatur: Tum etiam quia ſi Angelus ſeipſum neceſſariò ſemper diligit, vult neceſſariò ſeipſum ſemper diligere; hoc autem eſt ſeipſum amare, quia hoc eſt ſibi velle maximum bonum. Addit, quòd ex naturali cognitione, qua Angelus ſe & omnes ſuas naturales perfectiones comprehendit, reſultat neceſſariò judicium practicum omninò immutabile, quo ſe & omnes illas perfectiones judicat neceſſariò debere amari: ergo neceſſariò cognoſcit ſeipſum cognitione practica cauſante amorem, & non ſolùm cognitione merè ſpeculativa quæ amorem non parit. Antecedens prob. Judicium de aliquo objecto diligendo, eſt tunc immutabile, quando nulla poteſt eſſe ratio formandi judicium oppoſitum; ſed nulla poteſt eſſe ratio, ob quam Angelus formet judicium oppoſitum judicio de ſeipſo diligendo: ergo Angelus ſe & omnes ſuas naturales perfectiones comprehendens, format ju-

di-

dicium practicum omninò immutabile de ſeipſo diligendo. Major patet, Minor prob. Amor proprius non generat Angelo faſtidium, ſed delectationem, nec impedit, ſed juvat tamquam medium ad alias operationes, maximè verò ad dilectionem Dei: ergo nulla eſt ratio ob quam Angelus formare poſſit judicium contrarium judicio de ſeipſo diligendo, ſiquidem ratio ob quam poteſt habere judicium de ſuſpenſione amoris alicujus objecti, & de illius odio, eſt quia amor ille generat tædium, aut eſt impeditivus majoris boni.

Reſpondeo 1. negando antecedens: Nam, ut ſuprà oſtendi, Angelus non ſe cognoſcit nec contemplatur, nec comprehendit ſemper actu & neceſſariò quoad exercitium, & conſequenter nec ſe amat neceſſariò. Reſpondeo 2. conceſſo antecedente, negando conſequentiam: Quia intellectus non eſt ex natura ſua liber in cognoſcendo, & voluntas eſt libera in amando: ergo voluntas poteſt ceſſare ab amore licèt intellectus non poſſit ceſſare à cognitione. Ad prob. diſtinguo antecedens: Operatio voluntatis proportionatur operationi intellectus, ita ut ſequatur operationem ejus qua manifeſtat ipſi voluntati objectum, concedo; Ita ut ſequatur naturam & modum operationis ejus, nego antecedens. Nam operatio voluntatis non proportionatur operationi intellectus ut ſit naturalis & neceſſaria ſicut illa, ſed ut agat juxta manifeſtationem objecti, quia cùm voluntas ſit cæca, indiget lumine intellectus, tamen operatio voluntatis non eſt talis in natura & modo, quale eſt lumen intellectus, ſed tantùm in gradu, id eſt, voluntas non plus diligit quàm intellectus oſtendit, & licèt dum ſe continuò cognoſcit, velit ſe cognoſcere, illa volitio non eſt amor ſui, nec ſuæ ſubſtantiæ, ſed tantùm volitio intellectionis.

Objicies 2. Voluntas Angeli non poteſt rema-

nere ſuſpenſa ab omni actu, quia voluntas in ſubſtantia ſpirituali eſt cauſa omnium motuum, hinc eſt, quòd voluntas Angeli nequit eſſe ſine actu, aliàs ſubſtantia ſpiritualis poſſet eſſe abſque ulla operatione, quod eſt falſum, ſed omnis operatio Angeli eſt ex amore proprio, juxta illud axioma ab omnibus receptum, *amicabilia ad alterum ſunt, ex amabilibus ad ipſum*: ergo Angelus eſt neceſſariò in amore ſui.

Reſp. gratis conceſſa majori, negando minorem: nam Angelus plus diligit Deum quàm ſeipſum, etiam naturaliter, ut concedunt adverſarii, imò diligit Deum ſuper omnia: ergo omnis actus amoris Angeli ad ipſum Angelum reduci non poteſt, quia amor ad quem alter reducitur, eſt ſemper major, ac proinde amor quo diligit Deum, non eſt ex amore proprio cùm Angelus non diligat Deum eo quòd diligat ſeipſum: unde illud axioma debet intelligi de amore concupiſcentiæ, non autem de amore amicitiæ, & conſequenter poteſt dari in Angelo actus amoris non fundatus in amore proprio, ſicque amare actu aliquid, utpote Deum, quin ſe actu amet. Item poteſt non amare actu Deum ut authorem naturæ, nec ſe, ſed aliquid aliud: ratio eſt, quia nihil habet vim neceſſitandi ad amorem ſui, niſi ſummum bonum clarè viſum ut docent communiter Thomiſtæ; ſed Angelus non eſt ſummum bonum; & ſi Deus, etiam ut author naturæ, ſit illud ſummum bonum non eſt clare viſum: ergo Angelus ad hujuſmodi amorem non neceſſitatur. Inſuper, ſi Angelus amaret Deum naturaliter ut authorem naturæ amore neceſſariò quoad exercitium, ſequeretur, quòd dæmon amaret illum, quia in ipſo remanſerunt omnia naturalia; ſed hoc eſt falſum, quia dilectio Dei ſuper omnia nequit eſſe cum peccato mortali, cùm illa convertat ad Deum, iſtud verò avertat à ſummo bono: ergo amor quo Angelus amat ſe & Deum, eſt liber

quoad exercitium. Ita ſentiunt plures Thomiſtæ quos citat & ſequitur Contenſonus.

DISPUTATIO XII.

De gratia & gloria Angelorum.

VIſis omnibus potentiis, facultatibus, operationibus, & proprietatibus naturalibus Angelorum, modò inquirenda ſunt eorum dona.

QUÆSTIO I.

An Angeli fuerint in ſua creatione beati?

DIco 1. Angelos fuiſſe creatos in beatitudine naturali; nam fuerunt creati in illa perfectione, ad quam creatura intellectualis pervenire poteſt per vires naturæ: ergo fuerunt creati in beatitudine naturali, quæ nihil aliud eſt, quàm poſſeſſio illius perfectionis. Prob. Angeli fuerunt creati in ſtatu naturæ integræ & perfectæ: ergo fuerunt creati in illa perfectione, ad quam creatura intellectualis pervenire poteſt viribus naturæ.

Dices: Si Angeli fuiſſent creati in beatitudine naturali, in ea permanſiſſent: ſed hoc eſt falſum, ut patet in malis Angelis: ergo non fuerunt creati in beatitudine naturali. Reſpondeo negando minorem: Mali enim Angeli ſunt beati naturaliter, cùm, quod inditum eſt à natura, tollere nemo poſſit. Ratio eſt, quia gaudium

in cœlo & ſupplicia in inferno, non expellunt dona naturalia, quæ cùm non dentur propter meritum, non debent deperdi propter demeritum.

Dico 2. Angelos non fuiſſe creatos in beatitudine ſupernaturali: Quia ſi Deus creaſſet unum Angelum in beatitudine ſupernaturali, creaſſet omnes, cùm non appareat major ratio de uno, quàm de alio; ſed certum eſt, quòd malus Angelus non fuit creatus in viſione beatifica: ergo nullus fuit creatus in beatitudine ſupernaturali. Major eſt certa, quia Angeli fuerunt uniformes, ut advertit Scotus in 2. diſt. 5. q. 1. §. *ad acquirendum*. Prob. minor: Prædeſtinatus ut prædeſtinatus nequit fieri reprobus: ergo à fortiori, ſi malus Angelus fuiſſet creatus in viſione beatifica, nunquam fuiſſet damnatus: ſed eſt damnatus; ergo nunquam fuit beatus. Tandem, Angeli fuerunt creati in via: ergo non fuerunt creati in beatitudine ſupernaturali, quæ eſt terminus & ultimus finis omnium Angelorum. Prob. antecedens: Deus ex ſe eſt finis omnium Angelorum: ergo nullus eſt Angelus qui ex vi creationis ſuæ, & à primo inſtanti ejuſdem, non tendat ad ipſum, & qui non ſit viator; alioquin ſi à primo inſtanti ſuæ creationis eſſet in termino, eſſet beatificè unitus Deo & ultimo fini, & conſequenter ex natura ſua & à primo inſtanti ſuæ creationis non tenderet ad Deum, quod eſt falſum.

Dices 1. Ex ſacra Scriptura Ezech. 18. habetur: *In deliciis paradiſi Dei fuiſti*, & D. Aug. 4. de Geneſ. ad litteram cap. 12. ait, Angelos habuiſſe cognitionem matutinam, ſeu in Verbo, aut in eſſentia divina. Reſpond. Scripturam non eſſe intelligendam de deliciis gloriæ, ſed Cœli Empyrei; & ad Auguſt. dico, quòd debet intelligi de cognitione rerum naturalium perfectarum, non verò de cognitione intuitiva divinæ eſſentiæ.

Dices 2. Natura corporea in primò inſtanti creationis ſuæ fuit creata formata: ergo à fortiori natura Angelica fuit etiam creata formata, & omninò perfecta; ſed non potuit creari omninò perfecta & formata ſine beatitudine: ergo. Reſpondeo, argumentum probare naturam Angelicam fuiſſe creatam formatam & omninò perfectam in linea propria & naturali, non verò in linea ſupernaturali; aliàs viſio beatifica eſſet connaturalis Angelo, ſicut perfectio qua natura corporea gaudet, eſt ei connaturalis, quod eſt falſum.

Confirm. reſponſio. D. Aug. lib. de corrept. & gratia cap. 10. ait: *Deus ſic ordinavit Angelorum & hominum vitam, ut in ea priùs oſtenderet quid poſſet liberum arbitrium, deinde quid poſſet Dei beneficium*: quibus verbis ſanctus Doctor ſuadet, collationem gloriæ liberum arbitrium ſupponere in Angelo, & conſequenter Angelum non fuiſſe creatum in beatitudine ſupernaturali, ſed ſolùm in libero arbitrio, aut liberum, & deinde ad gloriam perveniſſe. Nec valet objicere eumdem ſanctum Doctorem lib. 11. de Civ. Dei cap. 9. aſſerere numquam fuiſſe Angelos bonos peregrinatos à Deo, quia ibi loquitur de peregrinatione ſeu alienatione, aut extraneitate à gratia ſanctificante, à qua boni Angeli numquam receſſerunt, & in Domino ſemper remanſerunt; nam qui manet in gratia ſanctificante, manet in Deo, quia gratia ſanctificans & charitas nullatenùs diſtinguuntur, ut dicemus cum Doctore in proprio loco: ergo poteſt dici non alienus à Domino, qui manet in gratia, & non peccat, ſicut qui peccat, poteſt dici peregrinus ſeu alienus, ut patet ex illo Lucæ 15. de filio prodigo, *Peregre profectus eſt in regionem longinquam*. Unde meritò dicit Divus Auguſtinus, quòd Angeli boni nunquam peregrinati fuerunt, quia nullum unquam peccatum commiſerunt; non verò quia non receſſerunt à gloria, aut non

fue-

fuerunt ſine gloria; nam loquebatur comparativè ad malos qui non habuerunt gloriam, ſed gratiam.

Dices 3. In Epiſt. Judæ Apoſt. verſ. 6. legitur: *Angelos verò qui non ſervaverunt ſuum principatum, ſed dereliquerunt ſuum domicilium, in judicium magni diei vinculis æternis ſub caligine reſervavit*: ubi gloſſa interlinearis, per principatum intelligit ſpiritualem Dei viſionem: ergo Angeli fuerunt creati in viſione Dei, id eſt beati beatitudine ſupernaturali. *Nego* conſequentiam, quia gloſſa per ſpiritualem Dei viſionem non intelligit viſionem beatificam, in qua conſiſtit beatitudo ſupernaturalis, ſed notitiam quæ habetur per lumen fidei, ut ſuadent hæc verba, *Eos qui non crediderunt perdidit*, immediatè præcedentia.

QUÆSTIO II.

An Angelis neceſſaria fuerit gratia, & quando ac quomodò illam receperint?

DIco 1. Angelos indiguiſſe gratia, ut in Deum, prout eſt objectum beatitudinis ſupernaturalis, ſe converterent. Ratio eſt, quia Angelus non eſt in ordine ſupernaturali, cùm, ut dixi in primo tomo, nulla dari poſſit ſubſtantia creata ſupernaturalis: ergo Angelus ſecluſa gratia quæ eſt principium ſupernaturale, non poteſt ſe convertere, nec ex propriis viribus ferri in Deum, prout eſt objectum ſupernaturale. Antecedens eſt certum, prob. conſeq. Angelus non poteſt propriis viribus attingere id quod excedit vires totius naturæ, alioquin virtus ejus non eſſet merè naturalis, quia eſſet ſuprà naturam: ergo, ut ſe convertat ad Deum ut eſt objectum ſupernaturale, indiget gratia.

Dico 2. quòd omnes Angeli à primo inſtanti creationis ſuæ gratiam ſanctificantem receperunt.

Prob. 1. Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis potuit mereri gloriam, cùm peccare potuerit, ut infrà dicemus; ideòque potuit mereri gloriam, quia *Contrariorum eadem eſt ratio*, ait Philoſophus: ergo gratia fuit collata Angelo in primo inſtanti ſuæ creationis. Prob. conſequentia: 1. Sola gratia ſanctificans eſt principium veri meriti in ordine ad gloriam: ergo cùm Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis potuerit mereri gloriam, ſignum eſt, quòd in eodem inſtanti habuit gratiam. 2. D. Auguſtin. *lib.* 12. de Civit. cap. 9. ait: *Dum Deus creavit Angelos ſimul in eis erat condens naturam & largiens gratiam*; ergo eam receperunt à primo inſtanti creationis.

Prob. 2. Angelus in primo inſtanti creationis fuit diſpoſitus ad receptionem gratiæ: ergo Deus eam dedit. Antecedens eſt certum, quia creatura intellectualis ex ſe, & ex natura ſua, eſt ſubjectum proprium donorum, & præſertim gratiæ, quæ, ut dicemus in proprio loco, nullam diſpoſitionem Phyſicam exigit in ſubjecto, & datur merè gratis. Prob. Deus eſt liberaliſſimus, & pronior ad dandum, quàm ad puniendum: ergo ſicut dedit pœnam malis Angelis in eodem inſtanti in quo peccaverunt, dedit omnibus gratiam in eodem inſtanti in quo eam potuerunt recipere, & ſanctificavit eos citiùs, quàm potuit; ſed potuit eos ſanctificare, & Angeli potuerunt ſanctificari in primo inſtanti creationis: ergo. Tandem, malus Angelus peccavit in ſecundo inſtanti: ergo habuit gratiam in primo. Antecedens probabitur infrà. Prob. conſeq. Angelus per peccatum perdidit aliquid ſupernaturale, quod nihil aliud poteſt eſſe, quàm gratia. Tum quia peccatum importat privationem gratiæ. Tum quia peccare eſt mori, & habere gra-

tiam,

tiam, eſt vivere: ergo ſicut in Phyſicis mori ſupponit vivere, ita ſimiliter in moralibus & divinis, peccare ſupponit habere gratiam.

Dices: Si gratia fuiſſet collata Angelo in primo inſtanti, ſequeretur 1. quòd gratia eſſet connaturalis, ideòque non eſſet donum; ſed hoc eſt falſum: ergo. 2. Quòd gratia non eſſet medium inter naturam Angelicam & gloriam, quia de ratione medii eſt ſupponere extrema, & tunc gratia non ſupponeret naturam Angelicam; ſed hoc eſt falſum: triplex enim eſt ſtatus, ſcilicet naturæ, gratiæ, & gloriæ: ergo. Reſp. ad 1. negando ſequelam: Quia, ut aliquid ſit connaturale alteri, oportet, quòd illi naturaliter debeatur, aut quòd ſit inditum à natura: at gratia ſanctificans non debebatur connaturaliter Angelo, nec eſt indita à natura; ſed data fuit à ſolo Deo, ut authore gratiæ: ergo fuit donum, cùm abſque illa gratia Angelus remanſiſſet completus in ordine naturali, & in ſerie creaturæ. Ad 2. nego ſequelam, quia, ut gratia ſit medium, ſufficit, quòd ſupponat naturam in eſſe receptivo, non autem in eſſe exiſtentiæ; alioquin anima Chriſti non fuiſſet ſancta, nec beata à primo inſtanti creationis ſuæ, quod eſt abſurdum. Deinde, illa ratio eſt vera in generali; certum enim eſt, quòd Deus priùs creavit naturam quàm gratiam; non verò in particulari, quia Deus creavit Angelos & animam Chriſti, ſimul infundendo gratiam ſanctificantem.

Dices 2. D. Aug. lib. 1. de Geneſ. cap. 3. docet: *Angelum fuiſſe creatum informem*: ergo non fuit creatus in gratia ſanctificante, quæ eſt forma. Reſp. D. Auguſt. locutum fuiſſe comparativè ad gloriam in qua non fuerunt creati, non verò ad gratiam; nam ſicut anima exiſtens in puris naturalibus, eſt informis ad gratiam; ita ſimiliter Angelus exiſtens in gratia, poteſt dici informis comparativè ad gloriam.

Dico 3. Quòd omnes Angeli ſtatim ab initio acceperunt gratiam ſanctificantem, per propriam diſpoſitionem. Ita Scotus in 2.diſt.5. q.1. §. *ad argumenta*. Prob.1. Angeli receperunt gratiam ſanctificantem in uſu liberi arbitrii, quem habuerunt in primo inſtanti creationis: ergo liberum arbitrium fuit diſpoſitio ad receptionem gratiæ ſanctificantis. Prob. conſequentia: Angelus potuit non conſentire ad receptionem gratiæ, quia receptio gratiæ ſupponit naturam Angelicam, licèt Angelus fuerit creatus, & ſimul receperit gratiam in eodem inſtanti temporis: ergo Angelus qui erat liber, potuit nolle gratiam: at ſuppoſitò, quòd eam noluiſſet, non eam recepiſſet: ergo illa volitio, aut conſenſus liberi arbitrii, fuit diſpoſitio ad receptionem gratiæ.

Confirm. Adulti recipiunt gratiam ſanctificantem mediante libero arbitrio; & pueri, ſine libero arbitrio. Ratio eſt, quia adulti ſunt in uſu, pueri autem non: ſed Angeli habent uſum liberi arbitrii à primo inſtanti creationis: ergo illud liberum arbitrium debet eſſe diſpoſitio ad receptionem gratiæ ſanctificantis.

Prob. 2. Deus ſanctificavit Angelos modo glorioſiori, quàm animas rationales in lavacro Baptiſmi, cùm Angelus ſit creatura nobilior: ergo ſanctificavit eos per gratiam juſtificantem, mediante eorum propria diſpoſitione. Prob. Glorioſius eſt Angelo juſtificari mediante ejus propria operatione & diſpoſitione, quàm abſque ulla diſpoſitione, ut eſt evidens: ergo Angeli receperunt gratiam ſanctificantem per ſuam propriam diſpoſitionem; dùm, ut dixi ſuprà, erant in diſpoſitione & operatione liberi arbitrii.

Dices 1. Angeli fuerunt creati in gratia: ergo nulla diſpoſitio potuit in ipſis præcedere gratiam. Reſp. negando conſeq. Quia in illo inſtanti reali & temporis in quo Angeli fuerunt crea-

creati,& receperunt gratiam, reperitur quædam prioritas naturæ, in qua liberum arbitrium præcedebat & præſupponebatur.

Dices 2. Si juſtificatio per diſpoſitionem eſſet glorioſior, ſequeretur, quòd Chriſtus fuiſſet etiam juſtificatus per propriam diſpoſitionem & propter merita; ſed hoc eſt contra Scotum in 3. diſt.20. §. *contra illud*, Litt. C. ubi ſunt hæc verba: *Sicut dedit Chriſto ſine meritis præcedentibus ex liberalitate ſua*: ergo juſtificatio per propriam diſpoſitionem non eſt glorioſior. Reſp. negando majorem: Quia Chriſtus fuit juſtificatus modo glorioſiſſimo, nempè ex clara Dei viſione: ergo non debuit juſtificari modo quo Angelus fuit juſtificatus, ſcilicet mediante propria diſpoſitione & libero arbitrio. Unde dum dico, Angelos fuiſſe juſtificatos modo glorioſiori, loquor comparativè ad homines qui per ſacramenta juſtificantur.

Dico 4. quòd Angeli ſupernaturalia dona gratiæ à Deo receperunt juxta quantitatem perfectionum naturalium, ita ut quò ſuperiores fuerunt in perfectionibus naturalibus, eò excellentiora dona gratiæ & virtutum à Deo receperint. Tum quia Angeli receperunt gratiam per eorum propriam diſpoſitionem quæ eſt naturalis: ergo qui perfectiorem diſpoſitionem habuerunt, majora dona ſupernaturalia receperunt. Tum quia Deus ordinavit Angelos & homines ad gratiam & ad gloriam: ergo ſicut dat gloriam juxta gradus gratiæ, ita ſimiliter dat gratiam juxta gradus diſpoſitionis naturalis; cùm gratia cadat in naturam quam perficit & ſanctificat, ſicut gloria cadit in gratiam quam conſummat & præmiat. Nec valet dicere cum Pelagio, quòd natura eſſet menſura gratiæ, ſicut gratia eſt menſura gloriæ, quia non dicimus gratiam correſpondere naturæ, ſicut merces correſpondet merito ex juſtitia exigenti præmium, ſed ſicut forma correſpondet diſpoſitio-

nibus ſubjecti informandi: vel ſicut liberè largitor correſpondet perfectionibus naturalibus ſubjecti allicientis & gratiosè moventis, qui aliquando dat juxta perfectiones & diſpoſitiones illius cui dat, & à quo movetur.

Dices, Ex Scoto in 2. diſt. 5. quæſt. 1. §. *ad acquirendum*, Angeli fuerunt creati uniformes: ergo perfectiores non receperunt majora dona. Reſp. Doctorem eſſe intelligendum de uniformitate Geometrica, id eſt, Deus nihil dedit ſuperioribus, quod non dederit etiam inferioribus, hoc eſt verum: Non autem de uniformitate Arithmetica, id eſt, id quod Deus dedit inferioribus, eſt tantum, quantum eſt id, quod dedit ſuperioribus, hoc eſt falſum: v.g. beati ſunt uniformes geometricè, quia omnes fruuntur eodem objecto; ſed non ſunt uniformes arithmeticè, quia omnes non perfruuntur in eodem gradu.

Dices iterùm: Lucifer non fuit ſanctior cæteris Angelis: ergo Deus non dedit Angelis dona gratiæ juxta quantitatem perfectionum naturalium. Conſequentia patet, quia lucifer erat omnium Angelorum præſtantiſſimus in naturalibus. Antecedens probatur: ſi fuiſſet ſanctior cæteris, non cecidiſſet, quia fuiſſet fortior, & majus auxilium obtinuiſſet. *Nego* antecedens & ejus probationem, quia Lucifer malitiosè cecidit, & ideò non obſtante majori gratia ac ſanctitate peccare voluit, & alii cum minori permanſere: compertum enim eſt, Judam proditorem plures gratias excepiſſe, quàm plures alii; ille tamen periit in Schola Salvatoris, iſti verò ſalvantur, quia illa gratia major in Lucifero, vel Juda, non tollit libertatem, nec minor gratia in aliis Angelis, aut hominibus, eſt inſufficiens ad ſalutem. *Inſtabis*: inferius non poteſt eſſe menſura ſuperioris; ſed natura eſt inferior gratia: ergo hæc non datur juxta quantitatem perfectionum naturalium. *Diſtinguo*, non poteſt eſſe menſura ſecundùm dignitatem, concedo; ſecundùm rece-

ceptibilitatem, aut continentiam, nego. Unde natura quæ recipit gratiam, poteſt eſſe ejus menſura, id eſt, valet eam recipere ſecundùm menſuram diſpoſitionum ſuarum. Objicies contra tertiam concluſionem, quæ aſſerit Angelos recepiſſe gratiam ſanctificantem per propriam diſpoſitionem, ſeu conſenſum liberi arbitrii actuali gratia adjuti: Angelus non poteſt in eodem inſtanti concurrere cum gratia actuali, ſeu ſe diſponere per auxilium actuale ad gratiam ſanctificantem, & eam ſimul recipere, cùm de ratione diſpoſitionis ſit præcedere formam in ſubjecto: ergo Angelus non recepit eam per propriam diſpoſitionem, nec per propriæ voluntatis cooperationem. Prob. conſequentia: Angelus recepit gratiam in primo inſtanti ſuæ creationis, ut probat ſecunda concluſio, & ut ſuadet illud Ezech. 28. ubi de Lucifero ſub figura Regis Tyrii dicitur: *Perfectus in viistuis à die conditionis tuæ, donec inventa eſt in te iniquitas*; & creatio primi hominis, qui fuit creatus in gratia, ex Tridentino ſeſſ. 5. ubi legitur: *Adam per peccatum juſtitiam & ſanctitatem perdidiſſe, in qua fuerat conditus*: ergo antecedenter ad collationem gratiæ ſanctificantis, non potuit ſe diſponere ad illam gratiam per liberum arbitrium & auxilium ſupernaturale; quemadmodum enim nulla operatio præſupponitur adeſſe, nullaque potuit in Angelis præſupponi ad gratiam, ſi hæc fuerit concreata Angelis, ſeu ſimul cum natura elargita, ac proinde non fuit collata ſecundùm propriam uniuſcujuſque diſpoſitionem naturalem, ſeu propriæ voluntatis cooperationem veluti diſpoſitionem, ſed abſque ulla diſpoſitione.

Reſp. negando conſequentiam, quia in uno inſtanti temporis plura ſunt inſtantia naturæ, ut docet Scotus pluribus in locis; unde cùm in priori inſtanti naturæ elicuerit actum charitatis mediante auxilio ſupernaturali, priori etiam infuſione gratiæ, ſaltem prioritate naturæ, ſequitur,

quòd ſe diſponere, & recipere gratiam, licèt ſint in eodem inſtanti temporis, non ſunt in eodem inſtanti naturæ, ſicque potuit recipere gratiam ſecundùm propriam diſpoſitionem, ſeu actum charitatis & dilectionis Dei ſuper omnia. Ad probationem, nego conſequentiam, quia in primo inſtanti naturæ Angelus habuit omnia neceſſaria ad operandum, ut v. g. ſol, qui ſtatim illuminat, ac exiſtit; & elicuit actum charitatis in primo inſtanti ſuæ formationis, & in ſequenti inſtanti naturæ, quod eſt idem inſtans temporis cum priori, recepit gratiam ſanctificantem ſimul & naturam: ergo ſubſtantia Angeli præſupponitur prioritate naturæ ad receptionem gratiæ, licèt non præſupponatur prioritate temporis.

QUÆSTIO III.

Quo pacto Angeli ſupernaturalem beatitudinem ſibi promeruerint?

SUppono tamquam certum, Angelos qui in ſanctitate perſeveraverunt, beatitudinem ſupernaturalem ſibi promeruiſſe. Tum quia beatitudo includit rationem præmii & coronæ, & conſequenter datur propter merita. Tum quia eſt ultimus finis creaturæ intellectualis: ergo nulla poteſt ad talem finem pervenire ſine operatione & labore meritorio & laudabili. Unde difficultas ſolùm eſt de modo quo eam meruerunt.

Dico, Angelos ſanctos non mereri beatitudinem per opera illam ſubſequentia. Prob. Beatitudo datur ut præmium: ergo non datur propter meritum ſubſequens illam. Prob. conſequentia: Quod datur ut præmium, debet eſſe tale, quale eſt meritum, nempè in voto dum meritum eſt

in

in voto, & in re dum meritum eſt in re: ergo præmium datur propter meritum præcedens, non verò propter meritum ſubſequens. *Deinde*, quod datur propter meritum ſubſequens, non includit purè rationem præmii, cùm detur antequam debeatur: ergo Deus non dedit Angelis ſanctis beatitudinem propter opera illam ſubſequentia. *Tandem*, poſt collationem beatitudinis Angeli non poterant mereri; quia collatio gloriæ eſt poſitio in termino, in quo non eſt locus merendi; ergo Angeli ſancti non meruerunt beatitudinem per opera illam ſubſequentia.

Dico 2. Angelos ſanctos non meruiſſe beatitudinem per actus natura tantùm & cauſalitate priores: nam ut Angelus ſit beatus, oportet, quòd potuerit tranſgredi, & quòd non ſit tranſgreſſus; ſed hoc non poteſt fieri per actus priores natura tantùm & cauſalitate: ergo Angeli ſancti non meruerunt beatitudinem per actus natura tantùm & cauſalitate priores. Prob. min. Quod natura tantùm beatitudinem præcedit, ſimul cum illa exiſtit, cùm prioritas naturæ non ſit prioritas durationis; ſed poſſe tranſgredi & non tranſgredi, non poſſunt concipi, quin exiſtant ante collationem præmii aut remunerationis: ergo præcedunt tempore beatitudinem quæ eſt merces Angelorum. Præterea, Angeli meruerunt beatitudinem per actus ſupernaturales quos eliciebant ut viatores; ergo per actus priores tempore. Tandem, Angeli priùs fuerunt in diſpoſitionibus & in merito ad gloriam, quàm in præmio; ſed diſpoſitiones præcedunt tempore illud cujus ſunt diſpoſitiones: & meritum etiam præcedit præmium & coronam tempore; ergo Angeli ſancti meruerunt beatitudinem actibus condignis, duratione præcedentibus.

Dices 1. Deus dedit Patribus antiquis gratiam propter merita Christi præviſa: ergo potuit

H 6 dare

dare Angelus beatitudinem propter opera ſubſequentia. Reſp. negando conſeq. Quia gratia non includit rationem præmii, nec coronæ, ſicut gloria, & ideò non debet ſupponere opus meritorium. Deinde, argumentum probat Deum potuiſſe dare beatitudinem Angelis nullo præſuppoſito merito, quod non negamus.

Dices 2. Obſequia, quæ modò Angeli exhibent hominibus, ſunt digna præmii æterni, cùm non ſint minoris pretii, quàm opera hominum: ergo per illa opera ſubſequentia meruerunt beatitudinem quam modò habent. Reſp. negando antecedens, licèt obſequia illa ſint tanti pretii quàm opera hominum ſecundùm ſe ſumpta. Ratio eſt 1. quia ad meritum requiritur ſtatus viæ, & ideò cùm Angeli non ſint in via, non poſſunt mereri. 2. Ad meritum requiritur pactum, ſed non datur pactum de operibus Angelorum comprehenſorum, ſicut datur de Chriſto, qui meruit, & erat comprehenſor.

Dices 3. Non fuit poſſibile Angelis mereri per opera antecedentia: ergo. Probatur antecedens: Ad meritum requiruntur plura momenta temporis: ſed tempus viæ Angelorum fuit breviſſimum: ergo non meruerunt per opera antecedentia. Reſp. negando antecedens: Ad cujus probationem, dico, quòd creatura rationalis poteſt mereri per operationem in inſtanti elicitam, ut patet de Deipara, quæ in inſtanti conſenſus meruit pluſquam omnes Angeli: ergo Angelus poteſt mereri per unicum actum amoris in inſtanti elicitum.

Inſtabis: Meritum electorum eſt minus merito Angelorum, ut eſt manifeſtum: ſed electi non potuerunt mereri niſi per longum tempus: ergo Angeli non meruerunt per operationem in inſtanti. *Nego* inſtantiam; majus namque meritum non requirit longius tempus, ſed ſolùm dignius opus. Undè cùm actus charitatis Angeli ſit valdè intenſior quàm actus charitatis ab homine elici-

tus, magis meretur Angelus unico actu in inſtanti producto, quàm homo per plures, quorum productio longum exigit tempus, cùm unus actus eliciatur poſt alium; ergo Angeli meruerunt beatitudinem per opera antecedentia & priora collatione ejuſdem, prioritate temporis, ut docet Scotus diſt. 5. q. 1. Idque ſic ſuaderi poteſt: Angelus peccavit in Cœlo Empyreo, in quo fuit creatus, & fuit punitus in inferno; ex quo ſequitur Angelum fuiſſe prius tempore reum, quàm punitum, ac proinde prius tempore merentem, quàm beatitudine coronatum.

QUÆSTIO IV.

Quot morulis ſive inſtantibus Angelorum via completa fuerit?

DIcò 1. Viam malorum Angelorum triplici inſtanti fuiſſe completam. 1. Fuit inſtans creationis, in quo receperūt gratiam ſanctificantem, ut dictum eſt ſuprà. 2. Fuit inſtans prævaricationis. 3. Tandem fuit illud, in quo fuerunt alligati ignibus tartareis: nam Deus dedit malis Angelis ſupplicium æternum propter prævaricationem; at probabile eſt, quòd non fuerint puniti in eodem inſtanti, in quo peccaverunt, & certum eſt, quòd non peccaverunt in eodem inſtanti, in quo fuerunt creati; alioquin ſimul habuiſſent gratiam & peccatum, quod eſt abſurdum: ergo via Angelorum malorum conſtavit triplici inſtanti, nempè creationis, prævaricationis, & damnationis, quia prævaricatio debet ſupponere exiſtentiam Angeli, & punitio peccatum ſeu prævaricationem.

Dico 2. Viam bonorum Angelorum triplici etiam conſtare inſtanti. Hæc concluſio probatur ex præcedenti, cùm eadem ſit ratio de bonis,

ac de malis Angelis. *Deinde*, boni Angeli, dum erant in via, meruerunt eliciendo actum charitatis; ſed illud inſtans non eſt idem ac illud in quo fuerunt creati, cùm operari ſemper eſſe præſupponat; nec illud in quo receperunt beatitudinem ſupernaturalem, quia tale inſtans eſt extra viam, ideóque extra meritum: ergo via bonorum Angelorum conſtat triplici inſtanti.

Dices: D. Fulgent. de fide ad Petrum cap. 3. ait loquendo de malo Angelo: *Initium ſuæ damnationis in ipſa voluntatis averſione invenit, ut non eſſet aliud incipere, quàm illius beatifici boni dilectione deſtitui*: ergo Angeli mali fuerunt puniti in inſtanti prævaricationis, & boni præmiati in inſtanti meriti. Reſp. negando conſequentiam: Quia D. Fulgentius loquebatur de initio tantùm extrinſeco, quod excludit tarditatem: nam qui immediatè poſt laborem brevem accipit præmium, certum eſt, quòd invenit præmium in initio laboris, non verò in eodem inſtanti.

Inſtabis: D. Damaſc. lib. 2. de fide cap. 4. ait: *Hoc in Angelis fuiſſe lapſum, quod in hominibus eſt mors*; quod debet intelligi de morte morali quam generat ex D. Jacobo Apoſtolo peccatum conſummatum; ſed in hominibus mors & damnatio ſunt in eodem inſtanti: ergo Angeli mali fuerunt damnati in inſtanti in quo peccaverunt, & in initio intrinſeco. Reſp. D. Damaſcenum non loqui de morte per peccatum in ſenſu Apoſtoli; ſed de morte phyſica hominis, & vult Angelum ſe habere poſt lapſum ſicut homo poſt mortem; unde quemadmodum homo poſt mortem eſt inflexibilis, id eſt non poteſt mutari de malo in bonum, nec èconverſo; ita nec Angelus poſt lapſum poteſt converti ad Deum, eo modo de quo erit quæſtio in proprio loco.

Quæres, quamdiu duraverit Angelorum via? Reſpondeo cum communi ſententia, viam Angelorum fuiſſe valdè brevem; quia potentiæ

Angelicæ, ob eminentem perfectionem, promptè & facillimè ſua opera adimplevere, & ipſi citò in termino fuerunt. Quanta autem fuerit præcisè hæc mora? eſt res prorsùs incerta; quidam enim exiſtimant, Angelos viæ ſuæ terminum habuiſſe ſexta die mundi, & duraſſe à creatione mundi uſque ad lapſum primi parentis excluſivè: eorum ratio eſt, quia omnes Angeli ſimul conditi fuerunt cum mundo corporeo, ut in principio tractatus dictum eſt, & ſexta die erant omnes adhuc in gratia; illa enim die Deus vidit cuncta quæ fecerat, tum ſpiritualia, tum ſenſibilia, & dixit, quòd erant valdè bona; ſubindeque nullæ adhuc creaturæ peccato deformes & inficiatæ tunc temporis videbantur. Alii dicunt, viam Angelorum non fuiſſe longiorem quàm à prima die uſque ad ſecundam excluſivè, quando Deus diviſit lucem à tenebris, quaſi in iſta delineatione myſticè deſignata fuerit Angelorum bonorum à malis diſcretio: idem ſuadet illud Iſajæ, *Quomodo cecidiſti de cœlo Lucifer qui manè oriebaris?* quæ verba probant ortum & interitum aut caſum Luciferi fuiſſe intra eumdem diem, illum in principio diei ſeu manè, iſtum verò ſeu interitum in fine ejuſdem diei ſeu veſpere. At quamvis utraque ſententia ſit probabilis, exiſtimo tamen, poſteriorem eſſe probabiliorem. Tum quia Angeli creati fuerunt in Cœlo Empyreo, quia breviſſima eſſe debebat eorum via, cùm Empyreum ſit ſedes comprehenſivorum. Tum quia ratio adducta pro adverſa ſententia eſt generalis, nec excludit terminum Angelorum, quia intelligenda eſt de bonitate operis & entis.

DISPUTATIO XIII.

De primo peccato Angelorum.

EXaminatis omnibus perfectionibus, donis, & via Angelorum, modò quærendum eſt eorum primum peccatum.

QUÆSTIO I.

An poſſit dari creatura intellectualis, ex ſua natura ſimpliciter, vel ſaltem ſecundùm quid impeccabilis?

DIco 1. Nullam poſſe dari creaturam intellectualem ita perfectam, ut ſit ſimpliciter impeccabilis per naturam. Prob. 1. Nulla poteſt dari etiam divinitùs creatura intellectualis quæ ex natura ſua ſit omninò independens à legibus divinis: ergo non poteſt dari creatura intellectualis ita perfecta, ut ſit ex natura ſua impeccabilis. Antecedens eſt certum, quia de natura creaturæ eſt ſubjici imperio Dei. Prob. conſequentia: Qui ſubjicitur legi & præcepto, poteſt agere contra legem & præceptum; alioquin nulla eſſet neceſſitas ſtatuendi leges & præcepta: ergo cùm nulla ſit creatura, quæ non ſit ſubdita legibus divinis, nulla poteſt dari creatura intellectualis, quę ex natura ſua ſit impeccabilis; quoniam creaturam eſſe peccabilem, nihil aliud eſt, quàm creaturam eſſe ſubditam legibus divinis. 2. Nulla poteſt dari creatura intellectualis, quæ non ſit ex natura ſua libera: ergo nec quin ſit ex natura ſua peccabilis.

Prob.

Prob. conſequentia: Poſſe peccare eſt poſſe deficere à regula dirigente, aut præcipiente, ſicut poſſe non eſſe, eſt poſſe deficere ab exiſtentia; ſed eſſe ex natura ſua liberum, idem eſt ac poſſe deficere à regula præcipiente, cùm eſſentialiter liberum poſſit velle & non velle objectum propoſitum: ergo nulla poteſt dari creatura intellectualis, quæ ex natura ſua non ſit peccabilis, nedùm ratione dependentiæ à divinis legibus, ſed etiam ratione libertatis.

Dices 1. Deus poteſt creare Angelum ex natura ſua determinatum ad bonum & ad legem, ſicut creavit eum incorruptibilem: ſed ille eſſet ex natura ſua impeccabilis, ſicut alii ſunt incorruptibiles, ut patet in beatis qui ſunt determinati ad amorem eſſentiæ divinæ: ergo. Reſpondeo negando majorem: Quia corruptibilitas competit materiæ tantùm, unde cùm materia repugnet Angelis, Deus creat Angelos incorruptibiles; at determinatio ad bonum provenit neceſſariò à voluntate divina determinante voluntatem creatam ad bonum, vel ab ipſa voluntate creata liberè ſe determinante? Si primum: Semper creatura reſtat ex natura ſua indeterminata, ut patet in beatis qui ſunt ab intrinſeco peccabiles, ut dicemus in proprio loco. Si ſecundum: ergo non eſt determinata ex natura ſua ad bonum, alioquin non poſſet ſe determinare, nec non determinare, quod eſt falſum.

Dices 2. Deus creavit ſubſtantias materiales, nempè cœlos indefectibiles: ergo poteſt creare ſubſtantias intellectuales. Reſp. negando antec. Cœli enim ſunt ab intrinſeco defectibiles & corruptibiles, ut docent noſtri Philoſophi dicentes materiam eſſe ſpecificè unam in omnibus corporibus; unde cœli ſunt incorruptibiles ſecundùm quid tantùm. Fateor etiam cum Gonet. Deum poſſe creare ſubſtantiam intellectualem impeccabilem ſecundùm quid.

Dico

Dico 2. Angelum poſſe directè & immediatè peccare contra legem naturalem. Prob. 1. Angelus poteſt peccare indirectè & concomitanter contra præcepta naturalia, ut fatetur Gonet. ergo poteſt peccare directè & immediatè contra legem naturalem. Prob. conſequentia: Ideò Angelus poteſt peccare indirectè contra legem naturalem, quia poteſt peccare contra legem ſupernaturalem; & non poteſt directè peccare contra legem ſupernaturalem, inquit Gonet. niſi directè & conſequenter peccet contra naturalem: ergo poteſt directè peccare contra legem naturalem. Prob. conſequentia: Si Angelus eſſet ex natura ſua impeccabilis contra legem naturalem, dum peccaret contra ſupernaturalem, nullo modo peccaret contra naturalem, ad quam eſſet impeccabilis, aliàs melius eſſet Angelo, ſi nulla daretur lex ſupernaturalis: nam ſublata lege ſupernaturali, eſt omninò impeccabilis, & ipſa poſita, eſt peccabilis contra legem naturalem indirectè: ergo melius eſſet Angelo ſi nulla daretur lex ſupernaturalis, quod eſt falſum; & ideò inferendum eſt, Angelum eſſe peccabilem ex natura ſuâ contra omnem legem prohibentem peccatum; nam poteſt deſiderare deſtructionem alterius Angeli vel hominis, mentiri, odio habere, & elicere alios actus qui ſunt contra legem naturæ.

Prob. 2. Angelus in puris naturalibus conſideratus habet voluntatem ex ſe indifferentem & indeterminatam ad bonum & malum: ergo poteſt peccare contra præcepta naturæ. Conſequentia eſt certa, quia, quod eſt indifferens ad amorem & ad odium, tam eſt in potentia ad unum, quàm ad aliud. Prob. antecedens: Angelus in pura natura conſtitutus habet voluntatem talem, qualis requiritur ad meritum, aliàs obſervatio præceptorum naturæ non eſſet libera nec meritoria: ſed ad meritum requiritur voluntas indifferens & indeterminata: ergo Angelus

in pura natura conſtitutus habet voluntatem indifferentem & indeterminatam ad bonum & malum. Major eſt certa. Prob. minor: Ad demeritum requiritur voluntas indifferens & indeterminata, dato enim, quòd aliquis fuiſſet determinatus ad odium proximi, non peccaret contra iſtud præceptum, *Diliges proximum tuum*: Ergo etiam ad meritum requiritur voluntas indeterminata, cùm *contrariorum eadem ſit ratio* Nec valet dicere cum Goneto, obſervationem illam eſſe liberam & meritoriam quoad exercitium, quamvis voluntas Angeli non ſit indifferens quoad ſpecificationem; quia oportet, ut patet ex Scriptura, quòd poſſit facere mala, & non faciat: v. g. qui non amat, non facit malum, ſicut ille qui odio habet: ergo, ut obſervatio de proximo amando ſit meritoria, oportet, quòd ſit libera quoad ſpecificationem ſeu quoad odium, non verò quoad exercitium dumtaxat ſeu quoad non amare.

Obj. 1. Gonet. contra 2. concluſionem: Angelus ex natura ſua habet, quòd ſit ſemper à primo inſtanti ſuæ productionis in actuali dilectione Dei ſuper omnia, ut authoris naturæ: ergo & quòd ſit impeccabilis directè & immediatè contra Deum ut ultimum finem naturalem. Gonetus probat multipliciter conſequentiam; ſed omitto rationes, quia in conſequentia nulla eſt difficultas. Probat ſic antecedens: Angelus habet ex natura ſua, quòd ſit à primo inſtanti ſuæ productionis in actuali intentione ſui ultimi finis naturalis: ergo & in dilectione Dei ſuper omnia ut authoris naturæ. Conſequentia patet, inquit, ſed non probat eam, & probat antecedens quod concedimus; unde ſileo probationes ejus.

Reſp. negando antecedens, ut patet ſuprà diſput. 11. ubi dictum eſt, Angelum amare ſe & Deum liberè libertate quoad exercitium. Ad probationem, gratis conceſſo antecedenti, nego

nego conſequentiam: Ratio eſt, quia intellectus eſt potentia naturalis, & ex ſe determinata ad ſuum objectum vel finem, ideòque non poteſt deficere ab illo fine; at voluntas eſt potentia libera, ex natura ſua indifferens, & determinativa ſui: ergo poteſt ceſſare à dilectione Dei authoris naturæ; alioquin non eſſet libera, quamvis intellectus continuò Deum ut authorem naturæ cognoſcat.

Obji. 1. Status naturæ integræ & ſanæ, eſt naturaliter debitus Angelo: ergo & impeccabilitas directè contra ultimum finem naturalem. Antecedens eſt certum; per hoc ſiquidem differt eſſentialiter Angelus ab homine, quòd *quia* iſte eſſentialiter componitur ex partibus naturaliter ſibi contrariis & adverſis (ſcilicet appetitu ſenſitivo & appetitu rationali) integritas naturæ ipſius (quæ conſiſtit in perfecta ſubordinatione illorum appetituum) non eſt illi naturaliter debita, ſolùmque ex dono gratiæ illi à Deo confertur; at verò Angelus ex eo, quòd ſit eſſentialiter ſubſtantia omninò ſimplex & ſpiritualis, naturaliter exigit integritatem ſuæ naturæ. Conſequentia verò prob. Quia ſtatui naturæ integræ & ſanæ omninò repugnat peccatum directè contra ultimum finem naturalem; aliàs poſſet ejuſmodi natura ſimul eſſe ſana naturaliter, & infirma etiam naturaliter.

Reſpondeo diſtinguendo antecedens: Status Phyſicus naturæ integræ & ſanæ, eſt naturaliter debitus Angelo, concedo antecedens: Moralis, nego antecedens. Verum equidem eſt, quòd natura Angelica debet eſſe phyſicè integra & perfecta, cùm non ſit minoris conditionis, quàm materia cui debetur naturaliter forma; ſed non debet eſſe moraliter completa & integra, alioquin non eſſet libera, ſeu capax deformitatis ad legem, nec legi naturali ſubordinata; quod eſt falſum, cùm lex naturalis ſit inſtituta pro omnibus ſubſtantiis intellectualibus naturali-

bus:

bus: ex quo infertur, quòd omnes tenentur ſervare eam, & conſequenter, quòd poſſunt non ſervare eam, cùm vanum ſit præcipere alicui, qui deficere & peccare non poteſt contra id, quod lex præcipit, quia lex inſtituitur ob obſervantiam alicujus, quod poteſt non obſervari, & ne ſint tranſgreſſores; unde neganda eſt conſequentia, cùm liberum ſit Angelo pervenire ad finem ultimum naturalem moralem, ſicut ad ſupernaturalem.

Obji. denique: Inter corpora datur aliquod ita perfectum ratione ſuæ elevationis ſupra alia (nempè corpus cœleſte) ut ſit omninò indefectibile in ſuis operationibus naturalibus: ergo ſimiliter inter ſubſtantias ſpirituales creatas debet reperiri aliqua ita perfecta ratione ſuæ elevationis ſupra alias ſubſtantias ſpirituales, ut ſaltem in operationibus naturalibus, immediatè & directè circa finem naturalem verſantibus, peccare non poſſit.

Reſp. 1. ut ſupra negando antecedens; quia corpus cœleſte eſt ab intrinſeco corruptibile, & includit materiam numero tantùm diſtinctam à materia terreſtri. Reſp. 2. negando paritatem: Quia perfectio corporis cœleſtis eſt in linea Phyſica, & conſequenter illi debetur naturaliter; at perfectio, de qua loquimur, eſt in linea morali, & conſequenter non debetur ſubſtantiis intellectualibus, quibus debentur libertas & ſubordinatio ad legem, quæ cùm ſint principium meriti, ſunt etiam principium demeriti & deformitatis, aut peccabilitatis.

Dices: Deus poteſt creare voluntatem ex natura ſua determinatam ad conformitatem regulæ, ſeu determinatè conformem regulæ naturæ: ergo impeccabilem contra legem naturæ, & perfectam in linea morali. *Nego* antecedens: quia voluntas eſſet tunc determinata, vel per intellectum, vel per aliquid extrinſecum, vel ab authore naturæ ſic eam creante: non primum, quia in-

intellectus deberet eſſe naturaliter determinatus ad proponendum voluntati talem regulam, quod eſt impoſſibile, quia de ratione intellectus eſt proponere objecta quæ occurrunt, eique objiciuntur: nec ſecundum, quia voluntas illa ſemper reſtaret peccabilis ab intrinſeco, & ex natura ſua, cùm determinatio ab extrinſeco proveniens non tollat potentiam intrinſecam ſe determinandi: nec ab authore naturæ, quia non poteſt creare, niſi res creata dependeat à legibus naturæ, cùm tales leges ligent omnes & ſingulas creaturas; unde ſi ſit aliqua determinata ad bonum, hoc fit per diſpenſationem & beneficium ſpeciale extrinſecum, quod non reddit creaturam ab intrinſeco & ex natura ſua impeccabilem, ſed ſolùm ab extrinſeco, & ex privilegio, aut beneficio gratuito.

Dices iterùm: Deus poteſt creare hominem in ſtatu naturæ puræ, ut dicemus in proprio loco: ergo poteſt creare hominem impeccabilem. Probatur conſequentia: Homo ille in ſtatu puræ naturæ conſtitutus, non eſſet ordinatus ad finem ſupernaturalem, aliàs darentur ei auxilia ſupernaturalia, nec poſſet per conſequens deviare à fine ſupernaturali, quia ut homo poſſit malitiosè ſeu peccaminosè deviare à fine, neceſſe eſt, quòd ſit ordinatus ad illum, & quòd poſſit non deviare: ergo eſſet ex natura ſua impeccabilis.

Reſpondeo negando conſequentiam, quia homo ille haberet capacitatem, ut ordinaretur ad finem ſupernaturalem, ſicque non eſſet ex natura ſua impeccabilis, quia impeccabilitas excludit capacitatem, & admittit repugnantiam ad peccandum: v. g. ſi nulla eſſet lex obſervanda, nullum eſſet actu peccatum, nihilominùs homo eſſet ex natura ſua peccabilis, quia lex poſſet ei imponi: ita pariter dicendum eſt de homine in ſtatu naturæ puræ creato: ergo argumentum probat hominem illum eſſe impeccabilem ab

ex-

extrinſeco ex defectu legis, aut mediorum libertati requiſitorum, qualia ſunt auxilia ad obſervandam legem cum obligatione; ſed non probat hominem illum eſſe impeccabilem ex natura ſua, idque impoſſibile judicant ſancti Patres. D. Gregorius lib. 5. moral. cap. 27. ait: *Natura Angelica, etiamſi contemplatione ſui authoris inhærendo in ſtatu ſuo immutabiliter permanet, eo tamen ipſo quo creatura eſt, in ſemetipſa viciſſitudinem mutabilitatis habet*: igitur non poteſt dari creatura quæ ex natura ſua ſit indefectibilis & impeccabilis. Ratio D. Anſelmi lib. 2. *Cur Deus homo*, cap. 10. eſt, quia non poteſt dari alter Deus. Huic rationi ſuffragatur Apoſtolus 1. ad Timoth. 6. dicens de Deo, *Qui ſolus habet immortalitatem*, ſeu *impeccabilitatem*, ut concludit ex verbis Apoſtoli D. Auguſtin. lib. contra Maximinum cap. 12. & meritò, quia immortalitas ab intrinſeco, & prout dicit repugnantiam ad non eſſe, excludit quemcumque defectum.

QUÆSTIO II.

Quodnam fuerit primum peccatum Angelorum?

DUo ſupponenda ſunt tamquam certa. 1. Eſt Angelos incidiſſe in peccata ſuperbiæ, invidiæ, ambitionis, vanæ gloriæ, apoſtaſiæ, &c. 2. Eſt amorem ſui inordinatum eſſe peccatum, ut colligitur ex Auguſt. 14. de Civ. Dei dicente: *Duo amores fecerunt duas civitates: Amor Dei fecit civitatem Dei, & Amor ſui civitatem diaboli.* His ſuppoſitis, difficultas eſt, an primum peccatum Angelorum fuerit ſuperbia, aut inordinatus amor ſui?

Dico, quòd primum Luciferi peccatum fuit inor-

inordinatus amor circa ſeipſum, qui non eſt or maliter ſuperbia, ſed luxuria ſpiritualis. Ita omnes Scotiſtæ.

Prob. 1. ex Ezech. 28. ubi de perſona Regis Tyri dicitur: *Elevatum eſt cor tuum in decore tuo*; quibus verbis ex Goneto deſcribitur peccatum diaboli: ſed elevatio cordis, quæ eſt ſuperbia ſequitur ex inordinato amore & complacentia decoris: ergo primum peccatum Luciferi non fuit ſuperbia, ſeu elevatio cordis, ſed inordinatus amor ſui. Prob. minor: Antecedenter ad elevationem cordis Angelus cognoſcebat & amabat ſe; quia connaturalius eſt cognoſcere & amare ſe, quàm cætera objecta; certum enim eſt, quòd Angelus cognovit & amavit ſe antecedenter ad peccatum, alioquin nunquam ſe amaſſet in via, nec cognoviſſet; quod eſt ridiculum. Quæro igitur, an ille amor fuerit ordinatus, vel inordinatus? Si inordinatus: ergo Angelus priùs peccavit amando ſe inordinatè, quàm elevando cor ſuum, cùm inordinatus amor ſui ſit peccatum; & ideò elevatio cordis ſequitur ex inordinato amore ſui. Si dicas, illum amorem fuiſſe ordinatum, erras, nam ſi Angelus amaſſet ſe ordinatè & abſque complacentia de ſeipſo, non deſideraſſet æqualitatem Dei, quoniam impoſſibile eſt, quòd quis cupiat ſibi bonum indebitum, vel dignitatem ſuperexcedentem quin ſe amet inordinatè, cùm ordinatè ſe amare, ſit ſibi deſiderare bonum congruum & conveniens, quemadmodum impoſſibile eſt, quòd quis cupiat bonum alteri, quin amet illum: ergo Lucifer elevavit cor ſuum, quia ſe inordinatè amabat.

Confirm. Superbia & humilitas ex principiis directè oppoſitis proveniunt, cùm humilitas & ſuperbia ſint virtutes contrariæ; ſed humilitas ſolitò naſcitur ex odio & diſplicentia ſui, ut patet in Adamo qui ſe humiliavit, & pœnitentiam egit, quia odium habuit & diſplicentiam circa

ſe-

ſeipſum; nam illa verba: *Memento homo, quia pulvis es, & in pulverem reverteris*, quæ provocant ad odium & diſplicentiam, fuerunt cauſa humilitatis & pœnitentiæ primi hominis: ergo ſuperbia Luciferi provenit ex inordinato amore & complacentia circa ſeipſum.

Confirm. iterum: Primus actus veluti naturalis in peccando, eorum qui perfectionibus adornantur, eſt complacentia in propriis perfectionibus, atque jactantia plena voluptatis, ex qua naſcitur appetitus eſſendi ſuper alios qui ſunt minùs perfecti, qui quidem appetitus eſt formaliter ſuperbia; naſcitur etiam ex illa complacentia, invidia circa alios qui ſunt perfectiores: ergo peccata ſuperbiæ, invidiæ, apoſtaſiæ, &c. primi Angeli, ſupponunt complacentiam & inordinatum amorem propriæ excellentiæ: nam Apoſt. vitia hominum enumerans, primò ponit amorem ſui; ait enim: *Erunt homines amantes ſemetipſos, cupidi, elati, ſuperbi, &c.* & ideò Lucifer priùs fuit amator ſui ipſius, quàm elatus, ſuperbus, invidus, &c.

Prob. 2. Primum Luciferi peccatum eſt illud, quod eſt radix cæterorum; ſed ſuperbia non eſt radix cæterorum peccatorum Luciferi: ergo non eſt ejus primum peccatum. Prob. minor: Superbia non eſt radix amoris proprii & inordinati, imò ècontra; nam dicere, quòd Lucifer inordinatè ſe amavit, & habuit nimiam complacentiam circa ſeipſum, quia fuit ſuperbus, eſt falſum; tum quia ſuperbia eſt quid relatum ad alios, cùm ſuperbire idem ſit, ac ſuper alios ire; tum quia ſuperbia ſupponit cognitionem aliorum quos ſuperbus vult ſuperare, vel adæquare, ut patet de Lucifero dicente, *Aſcendam ſolium meum, &c.* at dicere, quòd fuit ſuperbus, quia inordinatè ſe amavit & habuit complacentiam circa ſeipſum, eſt verum, ut patet ex dictis. Deinde, ſuperbus eſt plenus æſtimatione propria ſui, qua ductus ſibi arrogat di-

dignitates & excellentias quas non habet, aliàs eſſet ſuperbus ſine re; at æſtimatio propria ſui neceſſariò includit amorem & complacentiam ſui: ergo cùm æſtimatio ſui præcedat ſuperbiam, & includat amorem ſui inordinatum, certum eſt, quòd in Lucifero ſuperbia ſupponit amorem inordinatum.

Confirm. Odium ſui ordinatum eſt cauſa & radix omnium bonorum. Tum quia, ut ait Chriſtus: *Qui odit animam ſuam in hoc mundo, in vitam æternam cuſtodit eam*. Tum quia, qui odit animam ſuam, privat ſe omnibus deliciis illicitis & peccatis; nam poſſibile eſt, quòd aliquis ſit ſuperbus, & non avarus; avarus, & non luxurioſus; caſtus, & non invidus: at ille qui odit animam ſuam, impoſſibile eſt, quòd ſit ſuperbus, avarus, &c. quoniam odium ſui eſt cauſa & radix omnium bonorum: ergo nullum eſt peccatum in Lucifero, quod non proveniat ex amore ſui inordinato. Tum quia, *Qui amat animam ſuam in hoc mundo, perdet eam*, ut ait Chriſtus. Tum quia non ſibi arrogaſſet eſſe divinum; cùm impoſſibile ſit velle ſibi bonum, & non ſe amare inordinatè, dum bonum eſt inaſſequibile & repugnans.

Prob. illum ordinatum amorem Angeli circa ſeipſum, eſſe luxuriam ſpiritualem. Exceſſus in quacumque materia dicitur luxuria; cùm apud Calepinum, luxus non ſolùm pro re venerea, ſed etiam & ferè ſemper proprièque pro omni ſuperfluitate, & nimia profuſione, & ſumptione cibi, & aliarum rerum cura uſurpetur: ergo ſicut exceſſus in cibo & potu, eſt luxuria, pertinens ad gulam; ita ſimiliter exceſſus in ſpiritualibus, debet dici luxuria, ſi in credendo pertinens ad levitatem cordis; ſi in ſperando, pertinens ad temeritatem: ſed peccatum primi Angeli fuit exceſſus complacentiæ in proprio decore, & amoris circa ſeipſum uſque ad contemptum Dei, ut indicant hæc verba,

Aſcen-

Aſcendam ſolium meum, & ſimilis ero Altiſſimo: ergo debet dici luxuria ſpiritualis. Tandem, amor inordinatus erga alterum, non eſt ſuperbia: ergo nec erga ſeipſum, ſed luxuria.

Obji. 1. Gonet. De actibus liberis Angelorum ſentiendum eſt juxta ea quæ ex Scriptura & ex SS. Patribus habemus; cùm enim ſint res ſupernaturales, de ſe nobis occultæ, ſolùm mediante revelatione divina, quæ per Scripturam & SS. Patres ad nos derivatur, nobis manifeſtantur; ſed ex Scriptura & Patribus apertè colligitur, primum Angeli peccatum fuiſſe ſuperbiam propriè dictam: ergo ita & non aliter ſentiendum eſt. Minor declaratur ex variis Scripturæ & SS. Patrum teſtimoniis. Iſaj. 14. dicitur: *Detracta eſt ad inferos ſuperbia tua.* Hieronym. in cap. 16. Ezech. ſuperbiam, proprium diaboli primumque peccatum vocat.

Confirm. 1. ex eo, quòd peccatum ſuperbiæ materiam habeat proportionatam naturę Angelicæ: eſt enim ſuperbia inordinatus excellentiæ appetitus, teſtę Aug. 14. de Civ. c. 13. appetitus autem excellentiæ, ex genere ſuo, eſt valdè ſpiritualis, ideòque naturæ intellectuali maximè proprius. Unde idem Auguſt. advertit, quòd non peccavit Angelus amando pecuniam, nec ex libidine, ſed ex inordinato excellentiæ appetitu.

Confirm. 2. Quia primum peccatum Angelorum non fuit aliud, quàm dilectio proprii boni, propriæque perfectionis & excellentiæ, nempè ſuæ beatitudinis naturalis, non ordinando illam in Deum ut finem ſupernaturalem, ſed ipſi ut fini ultimo inhærendo: atqui hæc dilectio eſt amor, ſeu appetitus inordinatus propriæ excellentiæ, ut conſtat; ut enim talis appetitus ſit ordinatus, debet referri in Deum tamquam in ultimum finem ſupernaturalem: ergo Angelus primò peccavit ex inordinato propriæ excellentiæ appetitu, ut docet D. Greg. lib. 34. in Job cap. 17.

Confirm. ampliùs: Nolle ſubjici Deo ut excellentiori, eſt peccatum ſuperbiæ propriè dictæ; ſed Angelus amando ſuum bonum ſuamque excellentiam, cum excluſione ſubordinationis ipſius ad Deum, ut ad ultimum finem ſupernaturalem, noluit ſubjici Deo tamquam excellentiori: ergo peccato ſuperbiæ propriè dictæ peccavit.

Reſp. 1. ad argumentum negando minorem: quia Scriptura & Patres accipiunt ſuperbiam radicaliter, non autem formaliter, ut ſolitò exponunt omnes Scotiſtæ: unde cùm inordinatus amor quem Angelus habuit circa ſeipſum, ſit radix ſuperbiæ, ut patet ſuprà, Scriptura & Patres intelligunt ſuperbiam ſupponere complacentiam in decore.

Reſpondeo 2. Scripturam & Patres loqui de graviori peccato Angelorum, ſeu de primo in malitia & gravitate, non verò de primo abſolutè, & in ordine peccatorum; & ideò cum ſuperbia ſit peccatum gravius, quàm peccatum complacentiæ in proprio decore, Patres vocant ſuperbiam primum peccatum Angeli, non in ordine defectuum, ſed in ordine deformitatis & gravitatis: certi enim ſumus, quòd Angelus commiſit plura peccata, tamen ex Scriptura colligitur fuiſſe punitum propter ſuperbiam, non quòd ſuperbia ſit peccatum unicum in Angelo, ſed quia eſt peccatum gravius. Ad 1. confirmationem, dico, quòd probat Angelum peccaſſe peccato ſuperbiæ, non autem primum ejus peccatum fuiſſe ſuperbiam; cùm magis proprium ſit Angelo amare ſe, quàm appetere excellentiam. Ad 2. confirm. concedo totum argumentum, cùm dilectio proprii boni, propriæque perfectionis & excellentiæ, non ſit formaliter ſuperbia propriè dicta, ſed radix & origo, unde naſcitur ſuperbia, ut patet ex dictis. Ad ultimam confirm. conceſſa majori, diſtinguo minorem, Angelus amando ſuum bonum ſuamque excellen-

len-

lentiam, noluit ſubjici Deo, formaliter, nego minorem; cauſaliter, concedo minorem. Ille amor non eſt formalis nolitio ſubordinationis ad Deum ut ad ultimum finem, ſed cauſa ipſius; quoniam malus Angelus noluit ſubjici Deo tamquam excellentiori, quia inordinatè ſe amavit.

Obji. 2. convellendo præcipuum Scoti fundamentum: Ideò Scotus ponit Angelum primò non peccaſſe peccato ſuperbiæ, ſed luxuriæ ſpiritualis, quia ordinatè ſibi concupivit bonum ſpirituale delectabile, nempè ſuam beatitudinem naturalem, cujus appetitus (inquit) pertinet ad ſpeciem luxuriæ ſpiritualis; quia ſicut cupiditas inordinata boni delectabilis corporalis conſtituit ſpeciem luxuriæ corporalis; ita appetitus inordinatus boni ſpiritualis ſummè delectabilis conſtituit ſpeciem luxuriæ ſpiritualis. Prob. hoc fundamentum eſſe leviſſimum 1. quia inordinatus delectationis affectus non ſolùm invenitur in luxuria, ſed etiam in gula, aliiſque ſimilibus intemperantiæ vitiis: ergo dato, quòd primum Angeli peccatum conſiſteret in deordinato delectationis affectu circa propriam excellentiam, non ideò magis luxuria quàm gula ſpiritualis dici debet. 2. Si amor concupiſcentiæ quo Angelus beatitudinem naturalem inordinatè concupivit, eſſet luxuria ſpiritualis, ſequeretur manifeſtè, quòd quando aliquis inordinatè vult ſibi divitias, vel cibos, vel honores, deberet poni in tali actu duplex deformitas, una pertinens ad ſpeciem avaritiæ, vel gulæ, vel ſuperbiæ, & altera ad ſpeciem luxuriæ ſpiritualis; unde teneretur quis confiteri ſe commiſiſſe peccatum luxuriæ ſpiritualis: ſed hæc abſurda ſunt, & à communi Theologorum ſenſu penitùs aliena: ergo &c. 3. Inordinata cupiditas cujuſcumque delectabilis pertinet ad idem vitium, quod habet reſpicere per ſe primò tale delectabile, v.g. delectari

inordinatè in cibis, pertinet ad gulam; in venereis, ad luxuriam; in honoribus, ad ſuperbiam: ſicut etiam in virtutibus, delectari de aliquo objecto, pertinet ad illam virtutem quæ per ſe primò habet reſpicere tale objectum: ergo non pertinet ad luxuriam ſpiritualem, tamquam ad particulare vitium ab aliis diſtinctum. Prob. antecedens: Quia bonum delectabile non eſt bonum per ſe primò ſub ratione delectabilis volitum; delectatio enim eſt quid conſequens ad poſſeſſionem boni convenientis, cùm ſit quies in bono convenienti; unde fit, quòd omnis habitus reſpiciens aliquod objectum tamquam ſibi conveniens, quando illud attingit, faciat delectationem: ergo complacere ſibi, aut delectari inordinatè in propria perfectione, aut inordinatè concupiſcere delectationem quæ conſequitur ad propriam beatitudinem, non conſtituit ſpeciale peccatum luxuriæ ſpiritualis, ſed pertinet ad illud idem vitium, cujus eſt inordinatè velle ſuam celſitudinem & excellentiam, ſcilicet ad vitium ſuperbiæ. Quare magis adhuc abſurdum eſt quod ait Scotus, nempè delectationem inordinatam in contemplatione unius concluſionis Geometriæ, eſſe in nobis actum luxuriæ ſpiritualis; eſt enim ad ſummum actus curioſitatis, & peccatum veniale.

Reſp. Fundamentum Scoti eſſe firmiſſimum, ut colligi poteſt ex dictis. Unde ad 1. prob. nego conſequentiam: nam luxuria latiùs patet quàm gula, ſicut animal latiùs patet, quàm homo; & ideò ſicut quodlibet animal non eſt homo, nec brutum, quamvis ſit homo vel brutum, nec quodlibet brutum eſt homo licèt ſit animal; ita ſimiliter, quamvis omnis inordinatus delectationis affectus, ſit luxuria, & luxuria reperiatur in gula, & aliis ſimilibus intemperantiæ vitiis; tamen non oportet, quòd quilibet inordinatus affectus ſit gula, ſed ſufficit

quòd

quòd ſit luxuria. Ad 2. prob. nego majorem; quia luxuria ſecundùm ſe ſumpta, & phyſicè, non eſt determinata ſpecies peccati; cùm, ut dixi ſuprà, divagetur per omnia peccata quæ illam includunt, dum ſunt uſque ad exceſſum; & conſequenter dum aliquis inordinatè vult ſibi divitias, id eſt, uſque ad exceſſum, non tenetur confiteri ſe commiſiſſe peccatum luxuriæ à peccato avaritiæ diſtinctum, ſed tantùm peccatum avaritiæ uſque ad exceſſum. Ad 3. prob. nego conſequentiam: nam dum dicimus, primum peccatum Angeli eſſe luxuriam ſpiritualem, non dicimus, luxuriam hanc eſſe vitium particulare & peccatum diſtinctum ab amore inordinato ſui ipſius, & aliis; ſed tantùm amorem inordinatum, quo Angelus ſe amavit, eſſe luxuriam ſpiritualem, quia fuit uſque ad exceſſum, nimirùm ad contemptum Dei: Vel dicimus, quòd complacentia quam Angelus habuit circa ſeipſum, eſt luxuria, quia fuit uſque ad exceſſum: Sicut v. g. qui inordinatè amat divitias, aut divitiarum diſtributionem, non eſt avarus, nec prodigus, modò eas debitè diſtribuat; tamen amor ille eſt luxuria, non carnalis, ſed ſpiritualis, quia eſt uſque in exceſſum, qui in omni materia, apud Calepinum & omnes Scotiſtas, eſt luxuria; & conſequenter cùm amor divitiarum ſit peccatum, ut colligitur ex Proph. dicente, *Divitiæ ſi affluant, nolite cor apponere*, oportet, quòd dum eſt inordinatus, ſit luxuria; v. g. copula carnalis in matrimonio non eſt luxuria, ſed dum eſt inordinata, eſt luxuria carnalis; ita ſimiliter quilibet actus mentis, dum eſt inordinatus, eſt luxuria ſpiritualis. Quare non eſt abſurdum, quod ait Scotus ſuprà relatus à Goneto, nempè delectationem inordinatam in contemplatione unius concluſionis Geometriæ, eſſe in nobis actum luxuriæ ſpiritualis; cùm quælibet delectatio ad exceſſum & inordinata, ſit prohibita & peccatum mortale,

non verò peccatum veniale tantùm, ut vult Gonet. nedùm ex natura ſua & ex prohibitione, ſed etiam quia eſt occaſio & radix aliorum peccatorum.

Obj. 3. Omnia peccata vel ſunt commiſſionis, vel omiſſionis; peccata autem commiſſionis vel ſunt actus proſecutionis, vel fugæ ſeu receſſus; & rurſus peccata quæ ſunt actus proſecutionis, vel ſunt circa bona corporalia, vel circa ſpiritualia: ſed primum Angelorum peccatum non poteſt eſſe peccatum omiſſionis, neque actus per modum fugæ, nec proſecutio bonorum corporalium: ergo ſolùm poteſt eſſe proſecutio bonorum ſpiritualium: at hoc *ſuppoſito*, non poteſt eſſe aliud, quàm peccatum ſuperbiæ propriè dictæ: ergo primum Angelorum peccatum non poteſt eſſe aliud, quàm ſuperbia. Major patet: Prima autem minor quantùm ad ſingulas partes declaratur, inquit; ſed non adduco hìc rationem, brevitatis gratia, cùm probet peccatum primi Angeli non eſſe peccatum omiſſionis, quod profitemur & concedimus, & dicimus peccatum primi Angeli eſſe peccatum commiſſionis, quod Gonetus non probat impoſſibile, nec falſum; unde

Reſp. Primum Angeli peccatum fuiſſe peccatum commiſſionis, & actum proſecutionis inordinatum circa ſuas perfectiones & ſuum decus; nec hujuſmodi actus poteſt dici formaliter actus ſuperbiæ, cùm non ſit ad aliud, nec perverſæ celſitudinis appetitus, ſed tantùm actus inordinatus complacentiæ propriæ celſitudinis, quæ eſt radix ſuperbiæ, quoniam ex illa ſequitur, quòd non ſervatur regula ſuperioris, ſeu inobedientia, & ex inobedientia ſequitur ſuperbia. Quòd peccatum primi Angeli ſit peccatum commiſſionis, patet; nam creatura intellectualis tenetur diligere Deum ſuper omnia, ſaltem appretiativè; at Angelus amavit ſe inordinatè, & produxit actum proſecutionis & volitionis

circa ſuas perfectiones, qui quidem actus eſt commiſſionis, & connotat actum omiſſionis, ſeu receſſus à Deo: ergo primum peccatum Angeli eſt peccatum commiſſionis, ſeu dilectionis prohibitæ & inordinatæ, non autem ſuperbiæ, niſi de conſequenti.

Obji.4. ex ſacra Scriptura: Omne peccatum eſt concupiſcentia carnis, aut concupiſcentia oculorum, vel ſuperbia vitæ: ergo primum Angeli peccatum debet eſſe formaliter ſuperbia, cùm non poſſit eſſe concupiſcentia carnis, nec concupiſcencia oculorũ. *Addes*: Omnia peccata reducuntur ad unum ex ſeptem capitalibus; ſed peccatum Angeli non poteſt reduci niſi ad ſuperbiam, ut conſideranti patebit: ergo non eſt formaliter luxuria ſpiritualis, ſed ſuperbia.

Reſp. 1. negando conſeq. Tum quia hæc diviſio comprehendit tantùm peccata ordinaria hominum. Tum quia primum peccatum Angelorum poteſt reduci ad concupiſcentiam oculorum; quemadmodum enim in nobis immoderatus appetitus alicujus viſibilis pulcherrimi reducitur ad concupiſcentiam oculorum carnalium, ita in Angelis ad concupiſcentiam oculorum ſpiritualium ſeu mentis debet reduci immoderatus appetitus Angelicus propriæ atque pulcherrimæ excellentiæ, & dici luxuria ſpiritualis. Ad additum, dico, dinumerationem peccatorum in ſeptem capitalia, quæ ſunt ſuperbia, invidia, ira, acedia, avaritia, gula, & luxuria, eſſe inadæquatam, nec poſſe exhaurire omnium peccatorum naturam; nam infidelitas & deſperatio, ſunt peccata graviſſima, quæ non poſſunt reduci immediatè ad aliquod ex illis ſeptem, ut eſt evidens: ergo non implicat, quòd peccatum Angeli ſit verè peccatum, ſicut infidelitas, quin poſſit reduci ad aliquod ex ſeptem capitalibus. Vel dico, quòd peccatum Angeli poteſt reduci ad luxuriam, non carnalem, ſed ſpiritualem, cùm inordinatus amor ſui in ſubſtantiis merè

ſpiritualibus, ſit amor luxurioſus; quippè cùm in homine luxuria ſit appetitus immoderatus ſecundùm tactum, in Angelo pariter appetitus immoderatus ſecundùm propriam excellentiam poteſt dici luxuria ſpiritualis. Inſuper homo inordinatè amando ſe acquieſcit carni, & incidit in peccatum luxuriæ carnalis: ergo Angelus amando ſe inordinatè, ſeu contra regulas divinæ charitatis, conſtituit in ſe ultimum finem ſuum, ſicut luxurioſus in carne, & ideò peccatum ejus poteſt dici luxuria ſpiritualis, potiùs quàm ſuperbia.

QUÆSTIO III.

Quodnam fuerit objectum excellens, circa quod Angelus primò ſuperbiit?

DIco, quòd primum objectum excellens circa quod Angelus primò ſuperbiit, non ſolùm potuit eſſe æqualitas cum Deo in natura, ſed etiam fuit ipſamet æqualitas; ita Scotiſtæ. Prob. Ut Angelus poſſit appetere æqualitatem cum Deo, ſufficit, quòd intellectus poſſit apprehendere eam, ut poſſibilem, & ſibi abſolutè vel conditionatè convenientem; voluntas ſiquidem dependet ab intellectu in manifeſtatione & repræſentatione objectorum dumtaxat; & ideò cùm non ſit minoris perfectionis, quàm intellectus, poteſt appetere inefficaciter, quod intellectus ei revelat, ſuppoſita conditione aliqua, qua admiſſa, res objicitur voluntati, ut poſſibilis & conveniens. Dæmones appetunt per accidens & ratione alterius (quatenùs ſcilicet volunt liberari à miſeriis) Deum non eſſe, ut fatetur Gonet. num. 96. quod intellectus apprehendit ſimpliciter, & voluntas appetit inefficaciter; ſed intellectus poteſt apprehendere

æqua-

æqualitatem Dei conditionatè poſſibilem, eamque repræſentare voluntati: ergo voluntas poteſt eam appetere ineſſicaciter. Prob. minor. 1. Intellectus ex Goneto tom. 1. tract. de Trinit. apprehendit Spiritum ſanctum à Filio indiſtinctum poſita conditione hac, nempè, *Si ab illo non procederet*: ergo intellectus Angelicus potuit ſuppoſita aliqua conditione apprehendere æqualitatem Dei, cùm non ſit magis impoſſibilis quàm unitas perſonalis inter Filium & Spiritum ſanctum. 2. Intellectus Angeli poteſt apprehendere v.g. Gabrielem ut Deum, poſita hac conditione, *Si Verbum aſſumpſiſſet naturam Gabrielis, ſicut aſſumpſit naturam unius individui naturæ humanæ, eſſet Deus ſicut ille homo eſt Deus*: ergo intellectus, poſita aliqua conditione, poteſt apprehendere ſine errore, impoſſibile ut poſſibile, & voluntas illud appetere appetitu ineſſicaci, ſeu non applicante media, ſed tantùm deſiderante vehementer.

Prob. 2. alia via: Si Angelus non poſſet appetere æqualitatem Dei in natura, maximè quia eſt impoſſibilis, ut fatetur Gonet. ſed hæc ratio nulla eſt: ergo. Prob. minor: Voluntas triſtatur de re quæ eſt impoſſibilis, & vult, quod non eſſet; nam dæmones triſtantur de æternitate ſuæ propriæ exiſtentiæ, & volunt Deum non exiſtere: ergo ſi de impoſſibili voluntas triſtari poſſit, poterit etiam de impoſſibili habere appetitum & deſiderium, cùm contrariorum eadem ſit ratio. Nec valet dicere cum Goneto, impoſſibile per accidens & ex ſuppoſitione poſſe appeti, non verò impoſſibile per ſe & abſolutè, quod ex ipſis terminis involvit contradictionem, ut hominem eſſe lapidem; quia impoſſibile eſt per ſe & abſolutè, quòd Deus non exiſtat, imò magis impoſſibile, quàm quòd homo ſit lapis; nihilominùs dæmones cupiunt Deum non eſſe. Prætereà, ego cupio & volo dæmonem eſſe lapidem (& utinam hoc eſſet)

non volitione efficaci & procurante media, ſed volitione inefficaci & complacentiæ: ergo voluntas poteſt appetere rem abſolutè impoſſibilem.

Prob. 2. pars: Ex Goneto, Angelus primò peccavit appetendo inordinatè ſuam beatitudinem naturalem, illam ſcilicet non ordinando, ut tenebatur, in finem ſupernaturalem ipſi revelatum; ſed ex hoc infertur, æqualitatem cum Deo eſſe objectum, circa quod Angelus ſuperbiit: ergo Angelus potuit eam appetere; & conſequenter præſumendum eſt ex incredibili ſuperbia Luciferi, quòd de facto peccavit appetendo eam. Probatur igitur minor: Beatitudo eſt proprietas Dei, & quamvis ſit ſupernaturalis hominibus, eſt tamen naturalis Deo, qui eſt ultimus finis ſui ipſius; ſed Angelus ex Goneto appetebat inordinatè ſuam beatitudinem naturalem, non ordinando eam in finem ſupernaturalem, & conſequenter volebat, quòd ſua beatitudo eſſet ultimus finis, ſicuti beatitudo Dei; & appetendo ſibi naturalem beatitudinem, appetebat eſſe Deum: nam qui deſiderat eſſe riſibilis, deſiderat eſſe homo, quia deſiderat riſibilitatem quæ eſt proprietas *in quarto* hominis: ergo Angelus deſiderando beatitudinem, ut ſibi debitam ac naturalem, deſideravit proprietatem Dei, ideòque divinitatem.

Confirm. Primus Angelus peccavit appetendo unionem hypoſtaticam, ut dicunt omnes cum D. Bernard. ſed unio hypoſtatica eſt impoſſibilis viribus naturæ; eſt enim medium quo creatura poteſt eſſe hypoſtaticè Deus: ergo præſumendum eſt nedum, quòd Angelus potuit peccare appetendo æqualitatem Dei, ſed etiam quòd peccavit eam appetendo.

Obji. 1. Gonet. ex D. Anſelm. lib. de caſu diaboli cap. 4. ubi docet, Angelum peccaſſe appetendo illud, ad quod perveniſſet, ſi ſtetiſſet: patet autem, quòd non perveniſſet ad

omnimodam æqualitatem cum Deo: ergo non peccavit illam appetendo; unde ibidem ait: *Si Deus cogitari non poteſt, niſi tam ſolus, ut nihil illi ſimile cogitari poſſit, quomodò potuit diabolus velle, quod non potuit cogitare? Non enim ita obtuſæ mentis erat, ut nihil aliud ſimile Deo cogitari poſſe neſciret.*

Reſpondeo, D. Anſelm. non loqui adæquatè, ſeu de omnibus, circa quæ Angelus peccavit; ſed tantùm de beatitudine ſupernaturali, ad quam perveniſſet, ſi ſtetiſſet: nam Angelus peccavit appetendo unionem hypoſtaticam, ad quam non perveniſſet, etiam ſi ſtetiſſet; ergo Divus Anſelmus non loquitur de omnibus, circa quæ Angelus peccavit; aliàs ſequeretur, quòd non peccaſſet appetendo unionem hypoſtaticam, quod eſt falſum; ſed tantùm de beatitudine ſupernaturali, ad quam perveniſſet, ſi ſtetiſſet.

Obji. 2. Diabolus non potuit appetere omnimodam æqualitatem cum Deo: ergo primum ejus peccatum nec fuit, nec eſſe potuit appetitus talis æqualitatis. Prob. antecedens: Nullus poteſt appetere id, quod non poteſt apprehendere ut poſſibile: ſed diabolus non potuit apprehendere ut poſſibilem omnimodam æqualitatem cum Deo: ergo nec eam appetere. Major videtur certa, objectum enim voluntatis eſt bonum & conveniens; illud autem quod non poteſt apprehendi ut poſſibile, non poteſt apprehendi ut bonum & conveniens, cùm prima radix appetibilitatis & convenientiæ ſit poſſibilitas; ſiquidem intantùm aliquid dicitur bonum, inquantùm eſt exiſtens, aut dicit ordinem ad exiſtentiam. Minor etiam non eſt minùs evidens; cùm enim Angelus ſeipſum perfectè comprehendat, cognoſcit ſe eſſe ens creatum, & per participationem, & nullum ens per participationem poſſe eſſe ejuſdem naturæ cum ente per eſſentiam, ſubindeque non

potuit diabolus apprehendere ut poſſibilem omnimodam ſui æqualitatem cum Deo in natura; maximè cùm ante primum ipſius peccatum nullus præceſſerit error in intellectu ejus, ratione cujus eligeret impoſſibile, ſicut in nobis interdùm accidit.

Reſp. negando antecedens: Ad cujus prob. diſtinguo majorem: Nullus poteſt appetere appetitu efficaci & abſoluto, id quod non poteſt apprehendere ut poſſibile, nec abſolutè, nec conditionatè, concedo majorem: Nullus poteſt appetere appetitu inefficaci & complacentiæ, id quod non poteſt apprehendere ut poſſibile, abſolutè tantùm, nego majorem. *Similiter* diſtinguo minorem: Diabolus non potuit apprehendere ut poſſibilem abſolutè omnimodam æqualitatem cum Deo, concedo minorem: Conditionatè, nego minorem & conſequentiam de appetitu inefficaci & complacentiæ. Ad prob. majoris, dico, quòd æqualitas cum Deo eſt bonum voluntatis & conveniens, quod intellectus poteſt apprehendere ut poſſibile, ſaltem conditionatè, ut patet ex dictis. Ad prob. minoris, dico, quòd voluntas Angeli poteſt appetere appetitu inefficaci æqualitatem cum Deo, licèt intellectus non apprehendat eam ut poſſibilem; nam unio hypoſtatica eſt impoſſibilis, & Angelus nunquam apprehendit eam ut poſſibilem, tamen eam appetiit: ergo potuit appetere æqualitatem cum Deo, quamvis ſit impoſſibilis.

Obji. 3. Angelus non potuit primò peccare appetendo appetitu proſecutionis ſuum non eſſe: ergo nec appetendo per modum proſecutionis omnimodam æqualitatem ſui cum Deo. Conſequentia patet, ſicut enim Angelus nequit ſimul eſſe ens per participationem, & ens per eſſentiam, ita non poteſt ſimul remanere Angelus, & habere omnimodam æqualitatem cum Deo. Antecedens verò prob. multipliciter:

1. Quia

1. Quia unicuique ineſt naturale deſiderium proprii eſſe ſpecifici & individualis, tamquam fundamenti omnium aliarum perfectionum. 2. Quia ſibi aliquid per modum proſecutionis appetere, nihil aliud eſt, quàm appetere illud bonum ſibi conjungi, ſive velle poſſidere tale bonum, qui appetitus neceſſariò involvit affectum conſervandi ſub illo bono proprium eſſe, alioquin bonum illud non vellet ſibi, ſed alteri. 3. Quia unuſquiſque ita neceſſariò appetit ſuam beatitudinem ſaltem in communi, ut nequeat velle oppoſitum; appetitus autem beatitudinis neceſſariò includit affectum conſervandi proprium eſſe, nullus ſiquidem poteſt eſſe beatus, niſi ſit: unde rectè D. Auguſtin. ex hoc, quòd omnes homines beati eſſe volunt, infert, quòd omnes immortales eſſe velint: ergo Angelus non potuit primò peccare appetendo appetitu proſecutionis ſuum non eſſe.

Reſp. 1. cum Doctore in 2. diſt. 6. quæſt. 1. §. *ad argumenta*, diſtinguendo antecedens: Angelus non poteſt primò peccare appetendo appetitu ordinato proſecutionis ſuum non eſſe, concedo: Appetitu inordinato, nego. Aliàs nullus poſſet eſſe appetitus inordinatus in voluntate, quod eſt falſum. Et ſimiliter diſtinguo probationes ejus.

Reſp. 2. diſtinguo antecedens: Nullus poteſt peccare appetendo appetitu proſecutionis ſuum non eſſe ultimatè, ſeu tamquam finem, aut pro non eſſe, concedo; reductivè, ſeu tamquam medium ad aliud eſſe melius, nego. Verum eſt, quòd nemo poteſt appetere deſtructionem ſui præcisè, ſed non implicat, quòd quis cupiat non eſſe id quod eſt, ut ſit aliquid majus: nam vellem non eſſe id, quod ſum, modò non eſſendo id, quod ſum, fierem Angelus. Apoſt. dicebat: *Cupio diſſolvi, & eſſe cum Chriſto*: ergo Angelus potuit appetitu inordinato appetere non eſſe, ut eſſet Deus. Ad probationes, dico, quòd

quòd ſunt veræ loquendo abſolutè & ordinatè, & falſæ loquendo inordinatè & conditionatè; licèt enim unicuique connaturale ſit deſiderium proprii eſſe ſpecifici & individualis, tamen poſita conditione, quòd aliquis velit eſſe aliquid majus & perfectius, quàm id quod eſt, poteſt velle non eſſe id quod eſt, ut ſit illud majus.

Reſpondeo 3. negando antecedens, ſaltem de conſequenti, & indirectè: nam Angelus peccando peccato ſuperbiæ, voluit liberare ſe à ſubjectione, aut dependentia à Deo, in qua creatus fuerat, ſicque voluit non eſſe ſubditus, ut ait Aug. lib. 14. de Civit. cap. 11. *Luciferum quodam quaſi tyrannico faſtu gaudere ſubditis magis quàm eſſe ſubditum elegiſſe*: ſed eligere non eſſe ſubditum in Angelo, qui ſoli Deo ſubjicitur, idem eſt ac nolle eſſe creaturam, & velle eſſe Deum; quapropter Ezech. 28. Luciferum ſic alloquitur: *Dixiſti, Deus ego ſum*: unde ipſe Lucifer, ut primi parentes noſtri circa idem objectum ſuperbirent, dicebat eis, *Eritis ſicut dii, ſcientes bonum & malum*: ergo Angelus potuit peccare appetendo aliquo modo ſuum non eſſe.

Inſtabis: Si Angelus voluiſſet eſſe æqualis Deo, non peccaſſet in hoc; quia æqualitas Dei eſt ſumma perfectio, quæ abſque ulla culpa deſiderari poteſt, imò ad illam optandam hortatur nos Chriſtus dicens: *Eſtote perfecti ſicut Pater veſter perfectus eſt*: ergo primum objectum, circa quod ſuperbiit Angelus, non eſt æqualitas Dei.

Nego inſtantiam, licèt enim ſumma perfectio ſit deſiderare æqualitatem Dei, quantùm ad imitationem, abſque ulla divinitatis injuria, ſeu velle eſſe in ſtatu perfectiſſimo; imperfectio & vitium tamen eſt deſiderare æqualitatem Dei quantùm ad ſubſtantiam, unitatem, & independentiam, ut de facto fecit malus Angelus dicens: *Aſcendam ſolium meum ſuper aſtra Dei, & ſimilis ero Altiſſimo*, quia hoc eſt velle Deum

non

non eſſe, vel velle duos eſſe Deos, quod prorſus vitioſum eſt: ergo Angelus peccavit in appetendo æqualitatem Dei, eaque fuit primum objectum, circa quod ſuperbiit.

QUÆSTIO IV.

Qua via peccatum in Angelorum mentes irrepſerit?

FAteor cum Goneto & aliis Thomiſtis, peccatum ſolitò provenire ex aliquo defectu intellectus, ut colligitur ex pluribus ſacræ Scripturæ locis, & præſertim ex illo Iſa. 5. *Propterea captivus ductus eſt populus meus, quia non habuit ſcientiam*; & ex aliis locis, in quibus juſtus dicitur ſapiens, & peccator ſtultus; ideoque defectus voluntatis ex aliquo defectu intellectus proveniunt. Tamen advertendum eſt cum Doctore in 2. diſt. 6. q. 1. quòd aliquando voluntas poteſt deficere cum pleniſſima ſcientia, ex pura malitia: unde difficultas eſt, an primus Angelus peccaverit ex inadvertentia & inconſideratione? vel ex pura malitia cum pleniſſima ſcientia & advertentia?

Dico, quòd probabilius eſt, peccatum Angeli provenire ex mera malitia cum pleniſſima ſcientia, nulloque defectu prævio in intellectu ipſius. Prob. Job 34. ait: *Ex induſtria receſſerunt ab eo*: ergo Angeli peccaverunt cum advertentia & cognitione, cùm induſtria in agibilibus ſupponat advertentiam, quia induſtria eſt actus intellectus cognoſcentis rem & circumſtantias ejus. 2. Scientia & advertentia non cogunt voluntatem nec ad peccandum, nec ad non peccandum: ergo non obſtante plena ſcientia in intellectu Angeli, voluntas potuit peccare; plures enim peccant, licèt videant, quòd me-

melius eſt non peccare, & cognoſcant pœnam æternam peccantibus præparatam. 3. Angelus peccavit peccato graviori: ſed peccatum gravius ſupponit cognitionem & conſiderationem rei, quia cùm nemo ignoranter peccet, ſequitur, quòd ubi eſt major cognitio, aut advertentia, ibi eſt majus peccatum: ergo cùm peccatum Angeli fuerit graviſſimum, certum eſt, quòd peccavit cum pleniſſima ſcientia, & non ex mera ignorantia.

Confirm. Qui v. g. occideret hominem cum cognitione facti, conſideratione motivorum, & cum advertentia circumſtantiarum, proculdubiò graviùs peccaret, quàm ille qui occideret abſque advertentia & cognitione. Ratio eſt, quia ubi nulla eſt advertentia, aut cognitio, nulla poteſt eſſe malitia: ergo Angelus peccavit ex malitia, cùm graviùs peccaverit quàm homo. Tandem non demiramur, dum cadunt illi qui ignorant cauſam facti & caſus, ut v. g. dum cæcus cadit in foveam: ſed Iſaj. demiratur dicens: *Quomodò cecidiſti de cælo Lucifer, qui manè oriebaris?* ergo Lucifer cecidit cum plena cognitione & advertentia. Argumenta Goneti non ſunt hìc proponenda, quia ſupponunt voluntatem non poſſe peccare ſine aliquo defectu in intellectu, quod nos negamus, tum quia patet ex dictis, tum quia voluntas creata eſt omninò libera.

Dices: Nemo intendens malum operatur, ut docent plures SS. Patres, quibus adhærent omnes Theologi: ſed ſi Angelus peccaſſet cum pleniſſima ſcientia, malum intendiſſet, cùm illud certò cognoviſſet: ergo peccavit, & peccatum in ejus mentem irrepſit ex inadvertentia. Diſtinguo, nemo intendens ad malum affectione juſtitiæ operatur, concedo; affectione commodi, nego: unde Angelus ob pleniſſimam ſcientiam cognovit malum, aliàs non peccaſſet, cùm nemo ignoranter peccet, & voluit illud

affe-

affectione commodi : ergo peccavit ex merâ malitia, & cum pleniſſima cognitione, ut ſuadet illud D. Auguſtini lib. de Geneſi ad litteram cap. 23. ubi de Diabolo ait: *Actu continuo ſe à luce veritatis avertit ſuperbia tumidus, & propriæ poteſtatis delectatione corruptus;* quia per lucem intelligi poteſt cognitio & ſcientia.

QUÆSTIO V.

An Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis peccare potuerit?

DIco, quòd Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis peccare potuit.

Prob. 1. Angelus ſolus eſt cauſa peccati, quod commiſit in ſecundo, vel tertio inſtanti poſt creationem. Tum quia Deus non eſt cauſa illius peccati. Tum quia Deus nihil dedit, nihilque abſtulit ab Angelo in illo inſtanti, in quo peccavit, ut peccaret: Ergo potuit peccare in primo inſtanti ſuæ creationis, ſicut peccavit in ſecundo, vel tertio inſtanti. Prob. conſequentia: Angelus in illo inſtanti, in quo peccavit, non erat perfectior phyſicè, nec moraliter, quàm in primo, nec liberior; alioquin in primo inſtanti ſuæ creationis non fuiſſet completus, quod eſt falſum: nam Angelus in illo inſtanti peccavit de ſuo, & inordinatè ſe amando, & tam habuit de ſuo in primo inſtanti, quàm in aliis: ergo tam potuit peccare in primo inſtanti, quàm in aliis.

Prob. 2. Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis erat ſubditus legi divinæ, eamque ſervare tenebatur ſicut in ſecundo & tertio inſtanti; erat etiam intelligens & volens, aliàs intellectus & voluntas non eſſent proprietates naturæ Angelicæ, & Angelus poſſet concipi independens, aut fal-

ſaltem non dependens à legibus divinis, quod eſt falſum: ergo in illo inſtanti potuit non ſervare legem, amare ſe inordinatè, aut invidere, &c. & ideò peccare potuit. Antecedens eſt certum: Probatur conſequentia: In eodem inſtanti in quo lex ponitur & obligat, in eodem inſtanti ſubditus tenetur eam obſervare, & in eodem inſtanti in quo tenetur obſervare legem, in eodem inſtanti lex poteſt violari: ergo cùm Angelus à primo inſtanti ſuæ creationis teneatur ſervare legem de Deo amando ſuper omnia, ſequitur, quòd in eodem inſtanti potuit non amare, ſeu amare ſe inordinatè, ideòque peccare.

Probatur 3. Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis non erat impeccabilis ab intrinſeco. Tum quia nunquam peccaſſet. Tum quia, ex Goneto, nulla poteſt dari creatura intellectualis impeccabilis. Nec ab extrinſeco, quia illud extrinſecum impediens, ſi eſſet, fuiſſet ei datum à Deo, ideòque ſequeretur, quòd peccaſſet in inſtanti ſequenti ex remotione hujus impedimenti extrinſeci, quod eſt falſum: ergo erat peccabilis, quia privatio & negatio hìc non habent medium: at non poteſt dici, in illo inſtanti habuiſſe negationem peccabilitatis, ſicut lapis habet negationem viſionis; alioquin nunquam peccaſſet, nec fuiſſet in privatione peccabilitatis; nam Angelus non eſt ut homo, qui non dicitur peccabilis, donec pervenerit ad uſum rationis; & præſertim ex Goneto, qui tenet Angelos in primo inſtanti creationis habuiſſe omnes ſpecies & cognitiones: ergo in primo inſtanti fuit peccabilis, & potuit peccare, ſicut in aliis.

Prob. 4. Poſſe demereri eſt poſſe peccare, ſicut de facto demereri eſt de facto peccare: ſed Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis potuit demereri: ergo potuit peccare. Major eſt certa: Prob. minor: In inſtanti in quo Angelus potuit

me-

mereri, potuit demereri, cùm contrariorum eadem ſit ratio: ſed Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis potuit mereri, & ex D. Thoma meruit: ergo potuit demereri.

Reſp. Gonet. quòd licèt Angelus in primo inſtanti meruerit præmium perfectum & plenum, non tamen perfecto & pleno modo; quia licèt liberè illud meruerit, non tamen omninò movendo ſe, ſed ut peculiari modo motus & applicatus à Deo ad eliciendum actum charitatis neceſſarium quoad ſpecificationem, & liberum ſolùm quoad continuationem & exercitium: ex hoc autem modo libertatis & meriti non poteſt colligi, Angelum poſſe etiam demereri; nam Deus non poteſt ſpeciali ratione applicare illum ad demerendum.

Contra: Si Angelus fuiſſet motus & applicatus à Deo ad eliciendum actum charitatis, ſequeretur, quòd in illo inſtanti in quo peccavit, peccaſſet, quia Deus ceſſaſſet applicare eum ad actum charitatis; ideò Angelus non eſſet cauſa totalis peccati: Angelus enim dicere poſſet, *Si Deus applicaſſet me ad eliciendum actum charitatis, ſicut me applicabat in primo inſtanti, non defeciſſem*: ſed hoc eſt ridiculum: ergo Angelus merendo in primo inſtanti, movit ſe & applicavit ad meritum. Deinde, ad demeritum non requiritur major libertas, quàm ad meritum: ergo ſi fuerit liber ad meritum, etiam ad demeritum. Tandem, ſequeretur ex reſponſione Goneti, quòd Angelus nunquam peccaſſet, quia in nullo inſtanti Deus applicavit ipſum ad demerendum, vel, ut jam dixi, quòd applicaſſet eum ad demerendum in inſtanti in quo peccavit, vel quòd non poterat applicare ſeipſum ad demerendum, quod eſt etiam falſum, ut patet ex dictis, cùm Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis nequeat concipi ſine ſua libertate integra & perfecta: ergo Angelus in eodem inſtanti potuit peccare.

Obji-

Obj. 1. Gonet. Si Angelus in primo inſtanti creationis peccaret, tale peccatum Deo ut authori ac motori ſpeciali tribueretur: ſed implicat: ergo. Major prob. Prima operatio quæ incipit cùm ipſo eſſe rei, tribuitur authori naturæ ipſius rei: ergo ſi Angelus in primo inſtanti creationis peccaret, tale peccatum Deo ut authori naturæ tribueretur. Antecedens multipliciter ſuadetur: 1. Quia idcircò motus gravium & levium ad ſuum locum naturalem, ſive centrum, dicitur ineſſe eis à generante, quia incipit cum eſſe illorum, quoties producuntur extra locum ſuum naturalem. 2. Prob. exemplo tibiæ, quæ ſi naſcatur curva, & ſtatim incipiat claudicare, claudicatio reducitur in debilitatem principii generantis. 3. Quia idcircò motus cordis in animalibus generanti tribuitur, quia incipit unà cum ipſis animalibus. Probat idem antecedens aliis ſimilibus rationibus, quas brevitatis gratia ſileo.

Reſp. negando majorem, ad cujus probationem diſtinguo antecedens: Prima operatio quæ incipit cum ipſo eſſe rei, tribuitur authori naturæ ipſius rei, ſi proveniat ex inclinatione & propenſione naturali, ſeu immediatè à natura ipſius rei, ut v.g. ſenſationes, vegetationes, motus gravium, &c. de quibus agitur in probationibus antecedentis, in rebus materialibus, & ut v. g. vivere & intelligere in ſpiritualibus, concedo antecedens; ſi proveniat à principio libero & determinativo ſui ipſius, ut v.g. volitiones & actus liberi, nego: quia voluntas non eſt principium ab authore naturæ determinatum, ſicut principium naturale; & ideò prima ejus operatio non debet tribui authori naturæ, ſicut operatio principii naturalis, ſed ipſi; alioquin ille actus charitatis, quo Angelus ex D. Thoma art. 5. ad 3. & 4. meruit, tribueretur Deo, non ipſi Angelo. Et ſi homo in primo inſtanti creationis vidiſſet uxorem, & peccaſſet, illud

illud peccatum tribueretur etiam authori naturæ; quod eſt falſum. Deinde, ſi peccatum illud eſſet Deo ut authori naturæ attribuendum, ut curvitas tibiæ, motus cordis, inclinatio ignis ad locum ſurſum, &c. ſequeretur, quòd in omni inſtanti, ipſi tribueretur; ſicut curvitas tibiæ, &c. ſemper tribuuntur generanti; ſed hoc eſt falſum: ergo ſi Angelus peccaret in primo inſtanti creationis ſuæ, peccatum non tribueretur authori naturæ Angelicæ.

Reſp. Gonet. num. 15. Licèt de ratione actionis vitalis & liberæ ſit, quòd procedat à principio intrinſeco eliciente, ei etiam non repugnat procedere à principio extrinſeco movente & applicante; imò potiùs prima operatio libera hoc exigit neceſſariò, ut declarat D. Thomas 1. 2. q. 109. art. 2. ad 1. Addo (inquit) quòd prima Angeli operatio debet eſſe aliqua ratione naturalis; nam ſicut natura eſt illud, quod eſt prius in qualibet re, ita oportet, quòd illud quod pertinet ad naturam, ſit prius in unoquoque; unde etiam in voluntate Angeli prima debet eſſe operatio quæ dicatur naturalis, ratione alicujus determinationis ad unum, ſaltem quoad ſpecificationem, ita ut antecedat operationem liberam quoad ſpecificationem & exercitium.

Contra: Si actio libera ab extrinſeco movente & applicante ſaltem phyſicè procederet, actio illa non eſſet libera, ut manifeſtum eſt in univerſa ſchola Scotiſtarum: ergo non valet reſponſio Goneti. Ad additum, dico, quòd prima operatio Angeli debet eſſe naturalis, prout naturale opponitur extrinſeco, alieno, & accidentali; quod idem eſt, ac proprium & naturaliter debitum; non verò prout naturale opponitur libero; aliàs operatio intellectus non eſſet ratione principii diſtincta ſpecificè ab operatione voluntatis, cùm ambæ eſſent naturales: ergo operatio voluntatis Angeli non debet primò

dici

dici naturalis, id eſt, non libera, ſicut operatio intellectus, ſed tantùm naturaliter debita voluntati; nam ſicut naturale eſt intellectui neceſſariò intelligere, ita naturale eſt voluntati liberè operari; ideòque nullatenùs poteſt dici naturalis, ſicut actio intellectus, ſed omninò libera. Ratio eſt, quia ſicut intellectus eſt ex natura ſua determinatus ad unum; ita voluntas eſt à ſeipſa determinabilis, & per hoc diſtinguitur ab intellectu, & omnis operatio ejus debet eſſe libera.

Obji. 2. Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis non potuit habere malam & defectuoſam cogitationem intellectus: ergo neque malam & defectuoſam operationem voluntatis. Conſequentia patet, antecedens prob. Cùm illa cogitatio, quam in primò inſtanti habet Angelus ſit omnium prima, debet eſſe immiſſa à Deo; ſiquidem non eſt liberè electa ab Angelo, quia ante omnem liberam electionem præcedit prior cogitatio intellectus; ſed mala & defectuoſa cogitatio, ex qua infallibiliter ſequitur peccatum, non poteſt à Deo ut ſpeciali motore immitti; aliàs peccatum illud illi imputaretur: ergo Angelus in primo inſtanti creationis, malam & defectuoſam cogitationem intellectus habere non potuit.

Reſpondeo negando conſequentiam; quia, ut dixi ſuprà in quæſtione præcedenti, voluntas poteſt habere mal.m & defectuoſam operationem cum pleniſſima ſcientia, alioquin non poſſet malitiosè operari; quoniam malitioſa actio debet fieri cum advertentia & cognitione. Prætereà, voluntas non poſſet deſpicere veritatem, nec peccare in Spiritum ſanctum, quod eſt falſum: ergo voluntas Angeli potuit in primo inſtanti ſuæ creationis habere malam & defectuoſam operationem, licèt intellectus non potuerit habere defectuoſam cogitationem aut cognitionem.

Obji.

Objicies 3. Ut Angelus poſſit peccare in aliquo inſtanti, requiritur, quòd poſſit ſeipſum movere & applicare ad illum actum qui dicitur peccaminoſus; atqui Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis non poteſt ſe movere, & applicare ad primum actum quem elicit, ſed ad illum debet neceſſariò moveri & applicari à Deo: ergo in illo inſtanti peccare non poteſt. Major patet; minor ſic oſtenditur: Ut Angelus poſſet ſeipſum movere & applicare ad primum actum; oporteret, ut per ordinem ad illum non eſſet in pura potentia, ſed aliquo modo in actu, cùm enim ex una parte movens reducat mobile de potentia ad actum, ex alia verò id non poſſit præſtare per potentiam, ſed per actum, ut Angelus ſe moveret & applicaret ad primum actum, deberet præſupponi in actu priori, per quem ad primum actum ſe moveret & applicaret; ſed hoc manifeſtam involvit contradictionem: ergo implicat, quòd Angelus ſeipſum moveat & applicet ad primum actum, ſed neceſſariò ad illum debet moveri & applicari ab aliquo exteriori principio, ſcilicet à Deo, ſicut ad primum motum cordis animal movetur à generante.

Confirm. Licèt voluntas & quælibet alia potentia vitalis elicitivè cauſet omnes ſuos actus, non cauſat tamen omnes applicativè, ſive, quod idem eſt, non ſe movet ad omnes, ſed interdum ſpecialiter debet applicari ab aliquo alio exteriori principio: cujus ratio eſt, quia voluntas non ſe applicat ad aliquem actum, niſi ex prævio dictamine, ad quod priùs applicat intellectum, nec poteſt applicare intellectum, niſi ex aliqua priori notitia, quia nihil volitum, quin præcognitum: unde ne detur proceſſus in infinitum, debet fieri reſolutio omnium motuum voluntatis in aliquod principium exteriùs movens, à quo applicetur intellectus ſpecialiter ad formandum dictamen,

& conſequenter etiam moveatur voluntas ad primum actum, ex quo ipſa poſſit poſteà ſe movere: ex quibus evidenter concluditur, voluntatem Angelicam elicere quidem primam operationem, quæ cum eſſe illius incipit; ſed non ſe applicare ad illam. Sunt alia verba in hac confirmatione quæ omitto, quia habent eamdem vim, ac confirmatio.

Reſpondeo ad argumentum negando minorem: Voluntas Angeli à primo inſtanti eſt omninò libera, ideòque eſt determinativa ſui ipſius, & poteſt ſe movere & applicare ad quemcumque actum voluerit; ſicut eſſet homo, ſi crearetur in uſu rationis, ut ſatis probatum eſt ſuprà. Ad probationem, nego majorem: Imò ut Angelus poſſet ſe ipſum movere & applicare ad primum actum eliciendum, oporteret, ut per ordinem ad illum eſſet in pura potentia, ſeu determinabilis ad illum actum, aut productivus ejuſdem; nihil enim poteſt ſe movere & applicare ad id, quod habet, ſed tantùm ad aliquid habendum: ergo, ut Angelus poſſet ſe movere & applicare ad primum actum, oporteret, ut per ordinem ad illum actum primum à potentia diſtinctum, eſſet determinabilis & applicabilis. Præterea, primus actus voluntatis Angeli non fuit creatus à ſolo Deo ſicut ſubſtantia Angeli, ſed productus liberè ab ipſamet voluntate Angeli: ergo ſi Angelus voluiſſet, ſe applicaſſet ad actum odii in illo primo inſtanti, ſicut ſe applicavit ad actum charitatis, cum non requiratur major libertas, nec major applicatio ad unum quàm ad alium, & voluntas creata ſit ab authore naturæ indifferens ad utrumque. Ad confirmationem, nego aſſumptum, quia voluntas eſt cauſa ſuorum actuum, nedum elicitiva, ſed etiam applicativa; nam prævium dictamen intellectus, vel cognitio non applicat efficienter voluntatem, ſed eſt tantùm conditio ſine qua non, ut voluntas ſe moveat & ap-

Digitized by Google

applicet, cùm nequeat ferri circa incognitum, ut v. g. lux diei non applicat greſſus meos. Deinde, ex Goneto ſuprà, voluntas applicat intellectum ad dictamen, quia intellectus non poteſt ſeipſum applicare: ergo dictamen non poteſt applicare efficienter voluntatem; unde reſolutio omnium motuum voluntatis non debet fieri ad aliquod principium exteriùs movens, à quo applicetur intellectus, ſed ad ipſammet voluntatem, quæ eſt cauſa applicativa omnium motuum potentiarum, & elicitiva & applicativa ſuorum, cùm poſſit remanere ſuſpenſa ab omni actu; quod nequit dici de intellectu.

Objicies 4. Si Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis peccare potuiſſet, certò aliquis eorum tunc peccaſſet; tum quia magna erat malorum Angelorum multitudo, cùm Lucifer ſecum traxerit tertiam partem ſtellarum; tum quia maxima fuit eorum malitia, ſicque aliquis ipſorum peccaſſet citius quàm potuiſſet: ſed in illo primo inſtanti nullus peccavit, nec reduxit talem potentiam ad actum, ut fatentur omnes: ergo Angelus non potuit peccare in primo inſtanti ſuæ creationis.

Reſpondeo negando majorem: Tum quia de non eſſe actu ad non poſſe eſſe, non valet conſequentia; multa enim numquam fuerunt, quæ tamen eſſe poſſunt. Tum quia ſi nullus de facto peccaverit in illo primo inſtanti creationis, hoc non provenit ex eorum impotentia peccandi pro illo primo inſtanti, ſed quia omnes fuerunt creati in gratia ſanctificante, quæ cùm incompoſſibilis ſit cum peccato, Angeli non peccaverunt in illo primo inſtanti, alioquin habuiſſent gratiam & peccatum ſimul. Non valet tamen inde inferre, Angelos habuiſſe ex illa gratia concreata impotentiam peccandi pro illo primo inſtanti, quia quæſtio eſt de Angelis in pura natura, ſeu ſecundùm naturam

phyſicè ſumptum conſideratis, ut obſervat Maſtrius in 2. Tom. diſtinct. 3. num. 13. & quærit, an prima volitio Angeli abſolutè & abſque ulla ſuppoſitione conſiderati, potuerit eſſe peccaminoſa, & concludit affirmativè, cùm in primo inſtanti creationis habuerint omnia requiſita ad peccandum, ſcilicet uſum rationis, cognitionem objecti ſub ratione boni, aut utilis, aut delectabilis, aut prohibiti, negationem omnis impedimenti, & libertatem arbitrii, non minùs quàm in ſecundo inſtanti: ergo peccare potuerunt, non ſolùm contra præcepta ſupernaturalia, ad quæ obſervanda habuerunt in illo primo inſtanti gratiam Dei, ſed etiam contra præcepta naturalia, ut de facto plures peccaverunt in ſecundo, juxta illud 1. Joan. cap. 3. *Ab initio Diabolus peccat*, & ſecum traxit tertiam partem ſtellarum, ſeu Angelorum, qui non erant ex uno ordine determinato, ſed ex pluribus, & forſan ex quovis Angelorum ordine aliqui ceciderunt.

DISPUTATIO XIV.

De pœna Dæmonum.

ATtentè examinato peccato malorum Angelorum, modò ponderanda eſt eorum pœna, cùm ſit ſtipendium peccati.

QUÆ-

QUÆSTIO I.

An obſtinatio Dæmonum non ſolum ex ſubtractione divinæ gratiæ; ſed etiam ex liberi arbitrii inflexibilitate proveniat?

DIco, non eſſe connaturale Angelo, immobiliter adhærere objecto, quod ſemel omninò deliberatè & perfectè apprehendit & amplexus eſt;& ita radicem primam & potiſſimam, ſeu cauſam intrinſecam, unde provenit obſtinatio in dæmonibus, non eſſe liberi eorum arbitrii inflexibilitatem, ſed carentiam, aut ſubtractionem auxiliorum divinæ gratiæ, quæ Deus illis juſtè denegat ratione ſtatus. Ita Scotus in 2. diſt. 7. q. unica. §. *de ſecundo dico*.

Probatur 1. Angelus ex natura ſua eſt mutabilis & flexibilis: ergo obſtinatio malorum non provenit ex liberi arbitrii inflexibilitate. Conſequentia eſt certa: Probatur antecedens. 1. Angelus poſtquam ſe determinavit ad aliquod objectum, manet liber ad continuandum actum, & ad ceſſandum ab eodem: nam ceſſare ab amore alicujus objecti, non eſt imperfectio dum objectum ſit indignum, quia voluntas divina aliquando ceſſat à terminatione ſui amoris reſpectu alicujus creaturæ, & ſi amaret per actum productum & receptum, proculdubiò dum ceſſat ab amore, produceret novum actum odii: ergo Angelus poteſt ceſſare ab aliquo objecto; cùm de natura principii liberi ſit poſſe ſe determinare ad unum, vel ad aliud ex propoſitis, & ceſſare ab illo, ad quod ſe determinavit, & ſe determinare ad aliud. Poteſt etiam removere intellectum à conſideratione iſtius objecti, & illum applicare ad conſiderationem alterius, ut profitetur Gonet ſuprà: ergo voluntas applicata ad unum objectum poteſt re-

movere ſe ab illo, & ſe applicare ad aliud. Deinde, quod eſt cauſa alicujus effectus, poteſt ex natura ſua deſtruere illum, modò remaneat in poteſtate cauſæ; at voluntas Angeli eſt cauſa applicationis ſuæ ad unum objectum; aliàs author naturæ eam applicaſſet ad unum actum ſicut applicavit intellectum ad actum cognitionis, quod eſt falſum; quia ſi hoc eſſet, malus Angelus adhuc mereretur, quia in primo & ſecundo inſtanti ſuæ creationis meruit, ſicut modò intellectus cognoſcit, quod tunc cognoſcebat: ergo voluntas Angeli poteſt ceſſare ab illa applicatione, & applicare ſe ad aliud objectum. Tandem, ex Goneto, primum Angeli peccatum provenit ex inadvertentia, ſeu inconſideratione; ſed poſteà potuit corrigere illam inadvertentiam, & attentè conſiderare peccatum; alioquin eſſet deterior homine, & nihilominùs eſſet incapax malitiæ quæ ſupponit perfectam conſiderationem, quod eſt falſum: unde dato, quòd attentè advertiſſet & conſideraſſet peccatum commiſſum, nitente divina virtute, & concurrente divina gratia efficaci, procul dubiò potuiſſet ceſſare à demerito, & ſe applicare ad meritum, ſicut ex inadvertentia, aut inconſideratione, ceſſavit à merito, & applicavit ſe ad demeritum; & ideò voluntas Angeli eſt mutabilis & flexibilis.

Confirm. Supponamus, quòd Deus voluiſſet Angelos omnes permanere in via uſque ad trigeſimum annum à creatione, abſque confirmatione in gratia, quæro, an aliquis bonorum cecidiſſet? Si dicas, quòd nullus potuiſſet cadere, dico, quòd nullus meruiſſet; quia, ut aliquis mereatur, oportet, quòd poſſit tranſgredi, & non ſit tranſgreſſus, ut ait Scriptura de viro beato. Prætereà, ſtatus viæ, abſque confirmatione in gratia, eſt ſtatus viciſſitudinis & peccati, nullaque eſſet differentia inter ſtatum viæ & ſtatum termini, cùm viator eſſet ſecurus ſicut comprehen-

henſor, quod eſt inauditum. Si dicas, quòd aliquis potuiſſet cadere: ergo Angelus non adhæret inflexibiliter. Tandem, facta hac ſuppoſitione, Deus potuiſſet velle efficaciter converſionem alicujus mali Angeli, illique dare gratiam, qui proculdubiò doluiſſet de peccato, & Deum amaſſet; nam ex Joan. 13. patet dæmonem voluiſſe mortem Chriſti, dum miſit in cor Judæ, ut traderet Chriſtum Judæis; & poſteà idem dæmon, ut conſtat ex Matth. 27. nolebat mortem Chriſti: ergo facta ſuppoſitione, Angelus malus concurrente divina gratia potuiſſet nolle peccatum, quod priùs volebat, & amare Deum ſuper omnia, quem non amabat; ideòque voluntas Angeli eſt flexibilis ex natura ſua.

Reſp. Gonet. illam voluntatem eſſe incompletam & imperfectam. Sed contra 1. Illa voluntas bonorum Angelorum erat meritoria, & de facto obtinuit præmium: ergo erat completa & perfecta: ergo ſi cecidiſſet, verè mutaſſet objectum. 2. Voluntas qua dæmon volebat mortem Chriſti, erat etiam perfecta; nam ſi in illo inſtanti Judas interfeciſſet Chriſtum, certò dæmon poſteà non mutaſſet voluntatem: ergo erat completa & perfecta. Tandem, hæc diſtinctio eſt voluntaria, ut patebit in ſolutione argumentorum.

Prob. 2. pars concluſionis, nempè obſtinationem dæmonum provenire ex ſubtractione divinorum auxiliorum; licèt ex dictis pateat. Ideò boni Angeli non poſſunt ſe avertere à Deo, quia Deus ratione ſtatus gloriæ decrevit non concurrere cum beatis ad averſionem, ſed ſemper & in æternum ad actus viſionis & dilectionis: ergo damnati & mali Angeli non poſſunt ſe convertere ad Deum, quia Deus decrevit ratione ſtatus damnationis concurrere in æternum ad averſionem; cùm contrariorum eadem ſit ratio, quia peccatum debet puniri pœna æterna; & conſequenter cùm obſtinatio ſit medium ad æternita-

tem ſupplicii, & auxilium gratiæ ſit principium converſionis, ſeu non obſtinationis, Deus privat malos auxiliis, ut in æternum ſint averſi ſeu obſtinati. 2. Malus Angelus potuit ex meritis Chriſti exhibitis aut exhibendis redimi, ſicut homo redemptus fuit, ut colligitur ex his verbis Apoſt. *Nuſquam Angelos apprehendit, ſed ſemen Abrahæ apprehendit*; & ſi Deus voluiſſet, Chriſtus mortuus fuiſſet pro malis Angelis: ergo ſignum eſt, quòd malus Angelus ex natura ſua eſt capax redemptionis & ſalutis, & eſt obſtinatus à divina voluntate, quæ juſtè ratione ſtatus & malitiæ dæmonum ſubtrahit divina auxilia ad converſionem & ad pœnitentiam neceſſaria; & ideò nullum actum bonum & meritorium elicere poſſunt damnati in inferno, licèt ibi credant & contremiſcant, quia fides illa eſt in mala circumſtantia.

Obj. 1. Gonetus: Connaturale eſt Angelo, omninò fixè & immobiliter apprehendere objecta quæ deliberatè & perfectè apprehendit; ergo etiam illi connaturale eſt, fixè & immutabiliter ea eligere, eiſque immobiliter adhærere: ergo obſtinatio ſeu immobilitas voluntatis Angelicæ in malo, provenit ex ipſamet natura intellectus & voluntatis Angeli, tamquam ex prima & intrinſeca radice, & non ſolùm ex ſubtractione divinæ gratiæ. Probatur 1. conſequentia: tum quia ſicut voluntas noſtra ideò eſt mobilis de uno objecto in aliud, quia judicium noſtrum eſt mobile & flexibile; ita ècontra, ſi judicium Angeli ſit omninò fixum & immutabile, ejus voluntas immobiliter eliget, & adhærebit objectis, quæ deliberatè & perfectè apprehendit: tum etiam quia vis appetitiva in omnibus ſequitur apprehenſivam, & illi proportionatur: cujus ſignum eſt, quòd appetitus ſenſitivus eſt boni particularis, intellectivus verò boni univerſalis, ſicut ſenſus eſt apprehenſivus ſingularium, intellectus verò univer-

verſalium. Antecedens verò, in quo eſt difficultas, ſic oſtenditur: Intellectus perfectè apprehendens aliquod objectum unico intuitu & ſine diſcurſu, apprehendit illud omninò fixè & immobiliter; Ideò enim nos fixè & immobiliter apprehendimus prima principia, cætera verò mobiliter, quia illa per ſimplicem intuitum & ſine diſcurſu, hæc verò vel non perfectè, vel cum diſcurſu cognoſcimus: ſed Angelus cognoſcit omnia objecta, ſive naturalia, ſive ſupernaturalia ſine diſcurſu, & ſimplici intuitu penetrando omnia quæ in illis continentur.

Confirm. Ut Angelus recederet & retraheretur ab aliquo objecto, quod elegit, deberet deprehendere in eo aliquam rationem quam anteà non cognoviſſet; ſed non poteſt ullam de novo in eo rationem deprehendere: ergo nec ab illo dimoveri. Minor prob. Quia hoc ipſo, quòd Angelus non intelligit res per diſcurſum, ſed ſimplici intuitu, penetrando concluſiones in principiis, & prædicata in ſubjectis, attingit eas modo comprehenſivo, ſubindeque penetrando omnes earum rationes: quia ergo Angelus in primo inſtanti plenæ deliberationis, apprehendit in principiis naturalibus perfectiſſimè comprehenſis, & in ſupernaturalibus certo fidei lumine cognitis, omnes rationes & omnia motiva, quæ poterant ipſum, vel ad objectum peccati inducere, vel ab eo retrahere: ideò hoc ipſo, quòd in alteram partem ſe converterit, ad eam declinavit irrevocabiliter. Et hæc eſt ratio, propter quam homines, non autem Angeli, admiſſi ſunt ad pœnitentiam; quia ſcilicet Angelus ex ſua natura eſt ſpiritus vadens & non rediens, homo verò flexibilis & mutabilis, & veluti arundo quæ ad omnem flatum movetur.

Reſp. negando conſequentiam; quia voluntas Angeli æquè libera manet, poſtquam ſe determinavit circa aliquod objectum ab intellectu

perfectè apprehenſum, ac erat, antequam ſe determinaſſet; & ideò ſicut poſita perfecta apprehenſione objecti, potuit non ſe determinare ad illud, & ſuſpendere actum ſuum, aliàs cognitio non eſſet conditio ſine qua non, ſed inimica & deſtructiva libertatis; ſic etiam poſt determinationem ad objectum apprehenſum, poteſt ſuſpendere actum ſuum, & adhærere alteri objecto, licèt intellectus immobiliter & fixè apprehendat objecta. Ad 1. prob. nego aſſumptum, quia voluntas noſtra non eſt mobilis de uno objecto ad aliud, quia judicium noſtrum eſt mobile & flexibile, ſed quia eſt libera, de cujus ratione eſt nedùm poſſe ſe determinare & non determinare, ſed etiam poſſe ceſſare à determinatione, & poſſe eam continuare. Ad 2. dico vim appetitivam ſequi in omnibus apprehenſivam, non ita ut ſit talis, qualis eſt apprehenſiva, ſed quia ab ipſa dependet tamquam à conditione ſine qua non, cùm vis appetitiva ſit cæca: v. g. amor ſequitur cognitionem, & illi proportionatur, non ita ut amor ſit neceſſarius & naturalis, ſicut cognitio, ſed quia amor non poteſt eſſe circa aliquod objectum, quin ſit cognitum ab intellectu: unde amor non eſt in natura talis, qualis eſt cognitio, ſed solùm tantus, quanta eſt cognitio, id eſt, voluntas amat inquantùm intellectus cognoſcit: ita ſe habet vis appetitiva reſpectu apprehenſivæ.

Ad confirm. nego majorem: quia voluntas ratione libertatis poteſt recedere ab objecto, quod elegit, quin in ipſo apprehendat aliquam rationem quam anteà non cognoſcebat, cùm cognitio non cogat phyſicè voluntatem, & conſequenter non neceſſitatur circa objectum, ut ait Scotus in 4. diſt. 49. quæſt. 6. §. *hic duo*. Deinde, dico, quòd Angelus poteſt de novo apprehendere in objecto aliquam rationem. Tum quia cognoſcere poteſt res per diſcurſum, ut dixi in proprio loco. Tum quia, cùm non cogno-

gno-

gnoſcat ſecreta cordium, non implicat, quòd de novo ei manifeſtetur ſecretum, quo apprehenſo recedat ab ipſo objecto, quod elegerat ante cognitionem ſecreti: ergo poteſt apprehendere de novo aliquam rationem in objecto.

Obji. 2. Angelus eſt forma ſimplex, in qua ſcilicet non ſunt vires apprehenſivæ & appetitivæ, diverſæ rationis: ergo quando uni objecto per tales vires adhærebit, non poterit non immobiliter adhærere. Prob. conſequentia; quia hoc ipſo, quòd non eſt in Angelo aliqua potentia inducens ad contrariam adhæſionem, conjungitur & adhæret objecto veluti totus & totaliter.

Confirm. Ex triplici capite habet homo, quòd poſſit mutare falſam æſtimationem de aliquo objecto ſemel habitam. 1. Ex impetu paſſionis per quam intercipitur judicium rationis. 2. Ex inclinatione habitus, quæ facit, ut habenti habitum, conveniens appareat objectum talis habitus. 1. Modo poteſt mutari falſa æſtimatio, paſſione deferveſcente, vel ex contrarietate alterius paſſionis. 2. Modò ex contrario habitu exiſtente in alia facultate, v. g. falſa æſtimatio habita ex inclinatione habitus exiſtentis in appetitu concupiſcibili, poteſt mutari per oppoſitum judicium, habitum ratione habitus exiſtentis in iraſcibili. Tertio denique modo, per hoc quòd ille qui habet falſum judicium de aliquo particulari eligibili, ſemper retinet æſtimationem rectam de fine ultimo, qui cùm ſe habeat in operabilibus ſicut primum principium in ſpeculabilibus, poteſt corrigere judicium illud falſum de particulari eligibili, ſicut ille qui errat circa concluſionem ſpeculativam, poteſt corrigi ex primo principio, diſcurrendo; ſi verò quis erraverit circa ultimum finem, ille incorrigibilis eſt, quia non ſupereſt aliud principium, ex quo poſſit corrigi. Porrò nullum horum trium habet locum in Angelo; non quidem primum, aut

ſecundum, quia peccatum Angeli non habuit ortum ex paſſione, vel habitu; ſed neque etiam tertium, quia peccatum Angeli fuit circa finem ultimum: ergo Angelus non poteſt peccatum ſemel commiſſum retractare. Idem inſinuant Fulgentius de fide ad Petrum cap.3. & Greg. 34. Moralium cap.6. item Laurentius Juſtin. Serm. in feſto ſancti Michaelis.

Reſp. ad argumentum, negando antecedens, nempè quòd in Angelo vires apprehenſivæ, & appetitivæ ſint diverſæ rationis, cùm Angelus non appetat objectum, ſicut illud apprehendit; nam apprehendit neceſsariò, & non poteſt non apprehendere & cognoſcere illud, modò ſit præſens: Et appetit liberè, & poteſt non appetere illud, licèt ſit preſens, ut patet in dæmonibus, qui apprehendunt detentionem in inferno, ejuſque ſupplicia, & tamen non appetunt, nec volunt. Ad confirm. dico, quòd aſſumptum eſt communiter verum in hominibus, tamen homo poteſt etiam mutare falſam æſtimationem de objecto ſemel habitam, ex mera libertate, ſecluſis modis aſſignatis; poteſt enim, omnibus conſideratis, non amare ampliùs objectum, quod amabat, & amare objectum, quod non amabat, ſi velit; unde licèt nullum horum trium habeat locum in Angelo, cùm ſit liber, poteſt mutare ſuam æſtimationem, & de facto eam mutavit, ut patet ſuprà. Ad SS. Patres, dico, quòd non loquuntur de dæmonibus in eorum proprio ſtatu naturali conſideratis, ſed ſolùm in ſtatu damnationis & pœnæ; nec de eorum impotentia naturali, ſed de impotentia, quæ oritur ex carentia auxiliorum, quibus juſtè privantur; & ideò SS. Patres non infirmant noſtram concluſionem.

Obj. denique: Angelus, cùm ſit medius inter Deum & hominem, medio modo ſe habere debet quoad ſuas electiones, & volitiones omninò.

ninò deliberatas; ſed Deus eſt omninò immutabilis ante & poſt electionem: ergo Angelus erit quidem mutabilis ante perfectam electionem, non verò poſt illam.

Reſp. argumentum non valere abſolutè in omnibus, aliàs ſequeretur, quòd operationes Angeli non eſſent æternæ, nec temporales, ſubſtantiales, nec accidentales, cùm actiones Dei ſint æternæ & ſubſtantiales, & operationes hominis ſint temporales, & accidentales: ergo licèt Deus ſit omninò immutabilis ante, & poſt electionem, & homo mutabilis ante & poſt, non oportet, quòd Angelus ſit immutabilis poſt electionem: tum quia quod convenit Deo ſpecialiter, non debet competere creaturis: tum quia Angelus habet ſicut homo intrinſecè liberum arbitrium, quod eſt radix contrarietatis, & contradictionis, & remanet integrum poſt electionem: ego eſt mutabilis poſt electionem ſicut homo.

Dices: Voluntas quò perfectior eſt, eò vehementiùs adhæret objecto: ſed voluntas Angelica eſt perfectior humana: ergo debet adhærere immutabiliter, cùm homo adhæreat mutabiliter; aliàs non adhæreret vehementiùs homine. Minor eſt certa, major etiam patet; ideò enim Deus eſt immutabilis, quia eſt perfectiſſimus. *Addes*: ſuperbus immutabiliter adhæret ſuæ ſententiæ, ſed dæmon eſt ſuperbia plenus: ergo immutabiliter adhæret objecto, quod elegit.

Reſpondeo 1. argumentum concludere ſolùm Angelum vehementiùs adhærere objecto, quàm humana voluntas, non autem immutabiliter, nam unus homo poteſt adhærere vehementiùs alio, quin adhæreat immutabiliter. 2. nego majorem, quia voluntas eò adhęret vehementiùs, quò eſt liberior, ſicque cùm adhæreat objecto juxta ſuam libertatem, per eamdem, majorem habet facilitatem ferendi ſe in aliud objectum, ſi velit,

nec

nec ex illa perfectiori libertate inferri poteſt directè voluntatem eſſe immutabilem. Ad probationem, dico, Deum eſſe immutabilem, quia eſt infinitè perfectus. Ad additum, dico, quòd ſi ratio eſſet valida, probaret tantùm de malis Angelis, quia boni non fuerunt ſuperbi: nec probat de malis, quia licèt ſuperbus adhæreat mordicùs, non tamen ita adhæret, ut non poſſit mutare ſententiam; ſed ſolùm probat, quòd adhæret vehementiùs, quàm humilis. Deinde, ſuperbia potiùs probat intellectum eſſe tenacem, quia ſuperbia eſt vitium intellectus, qui non determinat voluntatem immutabiliter, nec inflexibiliter; imò voluntas quæ eſt domina ſuorum actuum, poteſt deſpicere, quod amavit, & amare, quod deſpexit, non obſtante ſuperbia.

QUÆSTIO II.

Quomodo ignis inferni liget dæmones, & an detur alia pœna ſenſus quæ acerbius eos torqueat?

SUppono tamquam certum apud omnes Doctores, ignem inferni eſſe verum, realem, & corporeum, ut colligitur ex illo Deut. 22. ubi habetur: *Ignis ſuccenſus eſt in furore meo, & ardebit uſque ad inferni noviſſima*. Matt. 25. *Mali ibunt in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo & Angelis ejus*. D. Auguſt. lib. 21. de Civitate cap. 10. *Adhærebunt ſpiritus incorporei corporibus ignibus cruciandi*. Tandem ex D. Gregor. 4. Dialog. cap. 29. ubi de igne inferni ait: *Corporeum eſſe non ambigo*. Unde difficultas non eſt de exiſtentia ignis veri & realis in inferno; ſed de modo quo agit circa damnatos. Gonet. ait, quòd agit per formam realem quam cauſat in damna-

tis

tis & dæmonibus, per quam eos ligat; Scotus verò aliter judicat.

Dico igitur 1. quòd ignis inferni non ligat dæmones, cauſando in ipſis formam realem. Prob. Si ignis inferni produceret aliquam formam realem, talis forma non eſſet ſupernaturalis, cùm in igne inferni nullum ſit principium ſupernaturale; ideòque eſſet forma ignis, vel caloris. Tum quia forma ignis & calor dumtaxat ſunt effectus ignis naturalis & corporei. Tum quia nihil aliud continetur in potentia ignis; ſed utrumque ex dictis, eſt falſum: ergo. Probatur minor quoad 1. Illa forma ignis deberet educi de potentia ſubjecti, circa quod agit, cùm ex Philoſopho omnes formæ naturales (excepta anima rationali) educantur de potentia ſubjecti; ſed forma ignis non poteſt educi de potentia ſubjecti ſpiritualis, nempè Angeli, aut animæ rationalis; quia ut unum educatur de alio, oportet, quòd priùs in ipſo contineatur virtualiter: at forma ignis quæ eſt materialis, non continetur in ſubjecto merè ſpirituali; cùm materia ſola ſit gremium omnium formarum materialium: ergo ignis inferni non cauſat qualitatem realem. Probatur minor quoad 2. Si illa forma eſſet calor, deberet recipi in Angelis, cùm de ratione caloris producti ſit ſubſiſtere in paſſo, & illud denominare calidum; ſed calor nequit recipi in ſubjecto ſpirituali, & ſubjectum ſpirituale, quale eſt Angelus, nequit denominari formaliter calidum: ergo &c. Præterea, illa qualitas non eſſet corporea, ait Gonet. contra Salmaticenſes, ſed ſpiritualis; at nequit eſſe ſpiritualis: ergo nulla datur. Probatur antecedens: Nullum materiale & corporeum poteſt eſſe cauſa rei ſpiritualis; cùm materiale & ſpirituale ſint in lineis ſpecificè oppoſitis, & materiale rem ſpiritualem minimè contineat. Deinde, ſi ignis produceret aliquam qualitatem realem, eſſet cauſa ejuſdem uni-

univoca: ergo non eſſet ſpiritualis, & ignis corporeus.

Prob. 1. Nulla eſt neceſſitas ponendi hanc qualitatem ab igne cauſatam: ergo non debet admitti in dæmonibus. Probatur antecedens: Si eſſet neceſſitas ponendi eam, maximè ut alliget, cruciet, & detineat damnatos & dæmones in loco ſupplicii, cùm curſus ordinarius ignis corporei non ſit producere qualitatem ſpiritualem; ſed hæc ratio non valet: ergo. Prob. min. Dæmones poſſunt ligari & detineri naturaliùs, per ſuſpenſionem potentiæ loco motivæ; Deo enim non concurrente cum potentia loco motiva, oportet, quòd dæmon detineatur. Poſſunt etiam cruciari nolendo objectum diſplicens, quod apprehendunt, nempè ignem, ſicuti cruciantur illi, qui nolunt cremari, dum comburi apprehendunt: videmus enim, quòd illi qui ad patibulum ducuntur, multùm patiuntur, quin tamen patibulum eos phyſicè torqueat: ergo nulla eſt neceſſitas admittendi formam realem ab igne inferni cauſatam.

Obji. Gonet. Ignis inferni ligat dæmones efficienter & intrinſecè; efficienter quidem, quia eſt inſtrumentum divinæ juſtitiæ quoad illum effectum, inſtrumentum autem dicit eſſentialiter efficientem cauſalitatem; intrinſecè verò, quia per ſolam formam extrinſecam nequeunt potentiæ dæmonis ligari, ſive ab exercitio ſuarum operationum impediri: hæc enim eſt differentia inter potentias, quæ per actiones formaliter tranſeuntes operantur, & potentias quarum operationes ſunt formaliter immanentes, (quales ſunt eæ omnes, quibus præditi ſunt Angeli,) quòd illæ impediri poſſunt ab exercitio ſuarum operationum per aliquid purè externum, non verò iſtæ: atqui non poteſt ignis inferni ligare dæmones efficienter & intrinſecè, niſi cauſando aliquam formam realem & ipſis intrinſecam, realem quidem, quia omni cauſæ effi-

efficienti debet aſſignari terminus realis productus, intrinſecam verò dæmonibus, quia eorum alligatio eſt intrinſeca: ergo ignis inferni ligat dæmones, cauſando formam realem & ipſis intrinſecam.

Reſp. negando majorem: nam illa alligatio dæmonum eſt detentio localis, quæ non efficitur ab igne, ſed à ſolo Deo prohibente exitum dæmonis ab uno loco ad alium: v. g. incarcerati alligantur carceri quo cruciantur, ſed carcer non ligat eos phyſicè per qualitatem productam, benè verò ille qui eos incarceravit & detinet eos juſſu ſuo. Ita ſimiliter dæmones poſſunt ligari per potentiam Dei prohibentem eorum potentiam loco motivam, & ipſi dæmones poſſunt cruciari ex apprehenſione ignis quem nolunt, & in quo detinentur. Nec valet dicere, quòd damnati poſſent non pati: Quia Deus decrevit concurrere cum damnatis ad nolitionem ignis qua cruciantur: ergo non eſt neceſſitas admittendi qualitatem in damnatis ab igne cauſatam, ut ligentur & crucientur.

Dico 2. quòd dæmones cruciantur ab igne inferni, in quo alligantur & detinentur, per vehementem apprehenſionem ignis, quæ in iis generat horrorem, ac pœnam ſimilem ei quam anima conjuncta corpori patitur, dum corpus aduritur. Ita plures Scotiſtæ poſt Scotum. Probatur ex D. Gregor. Dialog. 4. cap. 30. ubi loquendo de cruciatu dæmonum ait: *Eo patitur, quo videt, & quia cruciari reſpicit, cruciatur.* Ex quibus verbis iſtud argumentum conficio: Dæmon cruciatur, quia cruciari ſe reſpicit, per Ly *reſpicit*, debet intelligi, quia apprehendit; nam ſi dæmon non videret, nec reſpiceret, non cruciaretur: ait Gregor. ergo cùm ignis inferni non alliget, nec agat phyſicè, ut probat 1. concluſio, certum eſt, quòd dæmones cruciantur per apprehenſionem, quæ generat in iis horrorem & pœnam, quemadmodum

cru-

cruciantur & patiuntur illi qui in ſomnio apprehendunt objectum horribile & diſplicens, vel qui apprehendunt ſupplicia inevitabilia quæ nolunt. V. g. dum aliquis eſt irrevocabiliter deſtinatus ad ignem, quem videt prorsùs diſpoſitum ad comburendum, timet, apprehenditque, & ex illa apprehenſione oritur ſumma triſtitia, (ſuppoſito, quòd nolit cremari) quæ cauſat cruciatum & pœnam; ſicut velle mori & cremari pro Chriſti nomine, delicias cauſabat in corde martyrum: ergo dæmones cruciantur ab igne inferni, in quo alligantur & detinentur, per vehementem apprehenſionem ignis, quæ in iis generat horrorem & pœnam.

Probatur iterum: Dæmones debent cruciari modo conformiori ſubſtantiis ſpiritualibus, & graviori, ut fatentur omnes Theologi: ſed cruciari per vehementem apprehenſionem ignis, eſt conformius & gravius, quàm cruciari per qualitatem Phyſicam ignis: ergo. Probatur minor, quòd ſit conformius: apprehenſio ignis noliti & diſplicentis eſt conformior animæ, quàm ignis, aut qualitas materialis, quia cruciari per apprehenſionem objecti diſplicentis & noliti, naſcitur in ſubjecto, nimirùm in dæmone, ideòque acerbiùs cruciat, quàm qualitas producta ab igne.

Dices 1. Ex SS. Patribus ignis inferni cruciat damnatos: ergo non cruciantur per apprehenſionem ignis. Reſpondeo negando conſequentiam; quia SS. Patres non loquuntur de modo quo cruciantur, ſed tantùm de objecto; unde cùm apprehenſio proveniens à conſideratione ignis noliti, & ut nocivi cogniti, non ſit objectum, ſed modus quo damnati cruciantur, ſequitur, quòd noſtra concluſio non eſt contra Patres.

Dices 2. Ex concluſione ſequitur, quòd omnes damnati æqualiter cruciantur, cùm omnes apprehendant eumdem ignem diſplicentem; ſed hoc

hoc eſt falſum: ergo. R eſp. negando ſequelam; quia licèt omnes damnati detineantur in eodem igne, tamen non apprehendunt æqualiter, nec habent æqualem horrorem; ideòque non cruciantur æqualiter, ut patet de illis qui in eodem carcere detinentur, inter quos ſuperbior magis patitur.

Dices: ergo ſi damnatus vellet, non cruciaretur, cùm poſſit non apprehendere ignem, & velle in ipſo detineri; quod eſt falſum, quoniam cruciantur juſto Dei judicio. Reſpondeo negando inſtantiam; quia nolitio & apprehenſio ignis inferni non ſunt in poteſtate, nec arbitrio damnatorum, ſed in poteſtate Dei, qui eos perpetuò alligat ad conſiderationem ignis apprehenſi, ut nocivi & horribilis, qui cauſat triſtitiam, ſicut detinet beatos ad contemplationem divinæ eſſentiæ, quæ eſt objectum delectabile & ſatiativum; unde quemadmodum beati gaudent in contemplatione Dei, juxta concurſum aut auxilium quo volunt, & vident Deum; ita ſimiliter damnati cruciantur, juxta concurſum quo apprehendunt & nolunt ignem diſplicentem & cruciativum.

Dices 4. Dæmones qui ab inferno exeunt, & per aera aut terram volitant, torquentur; aliàs non eſſent damnati, quod eſt falſum: ergo dæmonum pœna non provenit ex apprehenſione ignis inferni. Probatur conſequentia: Ille ignis non invenitur per aera, nec ſuper terram, cùm ſit tantùm in inferno, qui eſt quidam locus determinatus & ſitus ſub terra, aut in centro terræ: ergo dæmones de quibus loquimur, non apprehendunt illum, nec torquentur. *Nego* conſequentiam; ad cujus probationem, nego antecedens: quia dæmon ſecum defert cruciativum ignem, & pœnam ſuam ſecum portat, & plaga ignis ignitorum lapidum, qua ſemel eſt fulminatus, intrinſecùs in ipſo perſeverat, inquit Rupertus lib. 4. de victoria verbi divini.

Idem

Idem venerabilis Beda in comment. ad cap. 5. epiſt. Jacobi Apoſtoli. Ratio eſt. Quia dæmones adhærent igni, ut ait D. Auguſtinus, & conſequenter ſive in aere, ſive in terra ſint, ſemper adhærent, & cruciantur per apprehenſionem ignis quam ſecum deferunt, dum, Deo ſic permittente, de inferno exeunt, nec in eorum poteſtate eſt talem apprehenſionem deponere; quia Deus eos perpetuò alligat ad conſiderationem ignis apprehenſi ut nocivi & horribilis, ut jam dixi ſuprà, ex cujus nolitione cauſatur in dæmone ſumma triſtitia, ut concluditur ex Divo Auguſtino 14. de Civitate Dei cap. 15. ubi ait; *Dolor carnis tantummodò eſt offenſio animæ ex carne, & quædam ab ejus paſſione diſſenſio, ſicut animæ dolor qui nuncupatur triſtitia, eſt ab his rebus quæ nobis nolentibus accidunt*: ex quo ſequitur, apprehenſionem ignis noliti, ut nocivi & horribilis, eſſe cauſam ſupplicii æterni damnatorum.

DISPUTATIO XV.

De illuminatione & locutione Angelorum.

VIſis omnibus quæ de Angelis, tam in eſſe naturali & Phyſico, quàm in eſſe morali dici poſſunt, examinanda eſt eorum locutio, ideò ſit,

QUÆ-

QUÆSTIO I.

An unus Angelus illuminet alium?

DIco, unum Angelum illuminare alium; nam illuminare nihil aliud eſt, quàm manifeſtare veritatem ignotam, ut fatentur omnes Theologi: ſed Angeli ſuperiores manifeſtant inferioribus veritatem ignotam: ergo. Probatur minor 1. ex Dionyſ. lib. de cœleſti hierarch. cap. 5. *Inferiora per ſuperiora in Deum reducuntur:* ergo Angeli inferiores reducuntur ad cognitionem Dei per ſuperiores, quod fieri non poteſt niſi quia ſuperiores manifeſtant inferioribus veritates divinas quas ignorant. 2. In republica Rex manifeſtat mentem ſuam inferioribus & ſubditis, mediantibus ſuperioribus & Proregibus provinciarum: ergo etiam Deus manifeſtat veritates divinas Angelis inferioribus per miniſterium Angelorum ſuperiorum, cùm Deus hujuſmodi ordinem in univerſo rerum ſtatu præſcripſerit. 3. D.Damaſc. lib.2. Fidei, cap.3. ait: *Secundaria ſpiritualia lumina ſunt Angeli ex primario illo ac ſempiterno lumine ſplendorem haurientes, nec lingua atque auribus opus habentes, citra ſermonis adminiculum, cogitationes ſuas atque conſilia inter ſe communicantes:* ergo unus Angelus illuminat alium.

Dices 1. Sol illuminando lunam, illuminat omnia alia aſtra, quæ ſunt inferiora luna: ergo etiam Deus illuminando Angelos ſuperiores, illuminat inferiores per ſe immediatè. Reſpondeo negando conſequentiam: Tum quia omnes partes aeris continuantur & ſunt per modum unius, quod de Angelis affirmari non poteſt: Tum quia Deus eſt agens liberum, & ſol eſt agens naturale: ergo ſol debet neceſſariò illuminare aſtra illuminando lunam,

& Deus voluit illuminare Angelos inferiores mediantibus Angelis ſuperioribus.

Dices 2. Unus Angelus nequit beatificare alium; ſed illuminare eſt beatificare, cùm illuminare ſit manifeſtare veritates divinas quibus beati cognoſcunt Deum: ergo nec illuminare. Reſp. diſtinguendo majorem: Unus Angelus nequit beatificare alium quoad eſſentialia, concedo; quoad accidentalia, nego. Quia cognitio veritatum divinarum eſt de beatitudine accidentali; ideòque unus Angelus manifeſtando eas alteri, beatificat illum, ſicut Deus beatificat omnes quibus manifeſtat divinam eſſentiam.

Colliges ex dictis 1. Quòd licèt ſuperior Angelus illuminet inferiorem, non tamenècontra inferior ſuperiorem, ut ſuadet ratio ſuprà dicta. 2. Dæmones, quamvis ſint ſuperiores, non illuminare inferiores. Ratio eſt, quia illuminatio fit de rebus divinis, gratiæ & gloriæ; ſed manifeſtatio harum rerum non congruit dæmonibus: ergo nec illuminatio. Deinde, inter dæmones nulla eſt propriè hierarchia, ut dicunt Theologi: ergo nulla poteſt eſſe illuminatio. *Tandem*, in inferno habitat ſempiternus horror: ergo ibi nulla eſt illuminatio veritatis in ordine ad Deum. Omitto ſecundam quæſtionem Goneti, quæ eſt iſta: *Quomodo unus Angelus alterum illuminet?* Quia poteſt reſolvi ex dicendis in quæſtione ſequenti; cùm per Scotiſtas & Thomiſtas idem ſit modus loquendi ac illuminandi in Angelis, ut conſideranti patebit.

Dices 3. Quilibet Angelus cognoſcit res naturales per ſpecies ab ipſis acceptas, ut diximus ſuprà cum Doctore, vel per ſpecies concreatas, ut docet D. Thomas: ergo unus nequit illuminare alium, cùm illuminare ſit manifeſtare veritates ignotas. Quoad ſupernaturalia etiam nullus poteſt ab alio illuminari, quia quilibet Angelus videt omnia in verbo. *Nego* conſequentiam;

Tum

Tum quia unus Angelus poteſt manifeſtare alteri aliquod objectum ad ſpeciem ejus recipiendam, cùm excipiant ſpecies à rebus, ſicque poteſt eum illuminare. Deinde, Angeli non cognoſcunt res naturales ſecundùm quòd dependent à cauſis naturalibus, & ideo poſſunt in hoc illuminari inferiores à ſuperioribus. Quoad ſupernaturalia, dico, quòd vident in verbo ad nutum divinæ voluntatis quæ vult ea revelare in verbo: ergo Deus poteſt ea revelare immediatè ſuperioribus, & inferioribus, mediantibus ſuperioribus, ut docet D. Athanaſius lib. de communi eſſentia, ubi ait: *Cherubim & Seraphim ſine ullo mediatore ac interprete à Deo condiſcunt, & ab his erudiuntur inferiores ordines, atque ita deinceps cæteri pro ſuo gradu*: & D. Dionyſius de cæleſt. hierarch. cap. 7. *Hoc Theologi planè tradunt, inferiores cæleſtium naturarum ordines à ſuperioribus ritè divinas ſcientias diſcere, ſummos autem à Deo ipſo pro ſuo captu doceri myſteria.*

QUÆSTIO II.

Quomodo unus Angelus alteri loquatur?

DUo priùs ſupponenda ſunt tamquam certa, nempè unum Angelum alteri loqui, & hujuſmodi locutionem non poſſe fieri per ſigna. Primum patet ex ſacra Scriptura; nam Iſaj. 6. habetur: *Seraphim clamabant alter ad alterum.* Et 1. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum*: ergo Angeli loquuntur. Secundum conſtat ratione, nam inquit Dionyſ. de cœleſti Hierarch. cap. 15. *Noli in Angelis fingere formam humanorum, lineamenta membrorum, linguæ corporalis officium, diſtinctiones ſonorum.* Deinde, locutio per ſigna non quadrat naturæ Angelicæ, unde

Dico,

Dico, quòd locutio Angelica ſit per influxum Phyſicum Angeli loquentis, cauſando in Angelo cui loquitur, ſpeciem ſui conceptus repræſentativam. Ita Scotus in 2. diſt.9. quæſt.2. §. *ad quæſt.*

Prob. 1. Dum unus loquitur alteri, habet in mente conceptum, quem voce audienti exprimere intendit; dicimus enim, quòd Gabriel locutus fuit Virgini, quia ei expreſſit conceptum quem à Deo receperat; & dicimus, quòd Virgo audivit Angelum, quia recepit talem conceptum, qualem Angelus habebat in mente; & ſi Virgo cognoviſſet conceptum & mentem Angeli, ſuperflua fuiſſet vox; at audire non poterat ſine receptione conceptus Angeli; nam qui vidit v. g. S. Petrum Romæ, ſcit ubi eſt, quia habet ſpeciem repræſentativam loci S. Petri Romæ; & qui audivit ſummum Pontificem, ſcit quid dixit & quid audivit, quia accepit ſpeciem repræſentativam conceptus ſummi Pontificis loquentis. Deinde, dum aliquis mediantibus ſignis format in mente ſua conceptum muti, dicimus, quòd intelligit, ſeu audit mutum: ergo locutio ex ſe exigit fieri per productionem ſpeciei repræſentativæ conceptus loquentis, receptæ in intellectu illius qui audit; ideòque locutio Angelica ſit per influxum Phyſicum Angeli loquentis, cauſando in Angelo cui loquitur, ſpeciem ſui conceptus repræſentativam. Prob. 1. antecedens: Dum unus Angelus vel homo loquitur alteri, intendit ſibi eum aſſimilare in intelligendo; nam dum loquor alicui de aliqua re, intendo ipſi cõferre cognitionem, aut notitiam, quam habeo de eadem re; v. g. loquor cum diſcipulis meis de hac quæſtione, ut eam diſcant, & mecum conveniant in intelligentia ejuſdem: ergo de natura locutionis eſt, fieri per productionem ſpeciei repræſentativæ conceptus illius qui loquitur, receptæ in intellectu audientis; alioquin loquens & audiens non convenirent in intelligen-

gen-

gentia, rei de qua loquuntur; cùm nullus conceptus, nullaque ſpecies rei dictæ, remaneret in audiente. 2. Dum Angelus aut homo audivit alium loquentem, recordatur rei dictæ, & poteſt de ipſa loqui alteri: ergo locutio illa fuit facta per productionem ſpeciei repræſentativæ conceptus loquentis, quæ remanet in mente illius qui audivit. Antecedens eſt certum: Conſequentia prob. Ut ille qui audit, poſſit dicere alteri, quod audivit, oportet, quòd recordetur, & ſe gerat reſpectu illius qui debet ipſum audire, ſicut ſe geſſit reſpectu ſui ipſius ille qui locutus eſt ſibi: ſed ille qui primò locutus eſt, habebat in mente conceptum rei exprimendæ: ergo, ut alter loquatur, oportet, quòd habeat conceptum ſeu ſpeciem repræſentativam conceptus primi loquentis: ſubſumo: ſed illa ſpecies non poteſt eſſe in mente illius qui loquitur, poſtquàm audivit, niſi per influxum Phyſicum: ergo locutio fit per influxum loquentis, cauſando in Angelo cui loquitur, ſpeciem ſui conceptus repræſentativam.

Confirm. Priuſquàm unus Angelus loquatur alteri, debet habere in mente conceptum rei exprimendæ, ut patet ſuprà: ergo, ut Gabriel v. g. loquatur Michaeli de his quæ audivit à Raphaele, oportet, quòd priùs habeat conceptum rei quam audivit, & de qua vult loqui Michaeli, ſicut Raphael habebat illum, antequàm loqueretur. Tum quia Angelus non poteſt mentaliter exprimere, pluſquàm intelligit mediantibus ſpeciebus repræſentativis rerum. Tum quia Gabriel non poteſt ordinare, nec dirigere conceptum Raphaelis ad Michaelem cui loquitur; ideòque Gabriel habet ſpeciem conceptus Raphaelis, aliàs non loqueretur Michaeli de his quæ ſibi locutus eſt Raphael: ſed ſpecies illa repræſentativa conceptus Raphaelis non poteſt eſſe in mente Gabrielis loquentis Michaeli, niſi quia Raphael eam cauſavit per

verum influxum in Gabriele audiente: ergo &c.

Prob. 2. Dum unus Angelus propriè audit alium loquentem, oportet, quòd velit audire, ſicut alter vult loqui; aliàs in vanum loqueretur: ſed Angelus non poteſt velle audire loquentem, quin voluntas ejus ſit mota & excitata per aliquid, nec removere ſe à conſideratione alicujus objecti, & attendere loquenti, niſi per aliquid reale: ergo dum unus Angelus loquitur alteri, cauſat per influxum Phyſicum ſpeciem repræſentativam ſui conceptus, qua ille cui loquitur, attendit loquenti, & audit, & ſcit ea de quibus loquitur. Prob. minor: 1. Angelus non eſt ſemper in actuali conſideratione alterius, nec poteſt prævidere, dum alter vult ſibi loqui, ut eſt manifeſtum: ergo oportet, quòd recipiat aliquid à loquente, ut attendat & conſideret, nimirùm ſpeciem repræſentativam conceptus loquentis. 2. Dum unus Angelus loquitur alteri, communicat illi ſuum ſecretum, & vult, quòd illud retineat: ergo oportet, quòd producat ſpeciem repræſentativam ſecreti; quæ quidem ſpecies debet recipi & conſervari in mente audientis, ut poſſit excitari ad amorem & ad fruitionem ſecreti.

Reſp. Gonet. Quòd, ut attendat Angelo loquenti, debet moveri & excitari moraliter, non autem phyſicè, eo modo quo excitatur ad attendendum & cognoſcendum individua, quæ ſub ſpecie humana de novo fiunt: unde (inquit) quemadmodum ad iſtam excitationem non requiritur, quòd nova productio individuorum naturæ humanæ, aliquid phyſicè cauſet & ponat in intellectu Angelico; ſed ſufficit, quòd ſpecies quam innatam habet Angelus de natura & quidditate talium individuorum, poſita illorum productione, tamquam conditione ſine qua nequit ea repræſentare, determinetur de novo ad illa repræſentanda: ita ſimiliter, ut intelle-

ctus

ctus unius Angeli efficaciter excitetur & moveatur ad attendendum locutioni alterius, & percipiendum id, quod ſibi loquitur, non requiritur, quòd per locutionem illam aliquid Phyſicum de novo recipiat, ſed ſufficit, quòd adveniat de novo ordinatio & directio voluntatis ex parte Angeli loquentis, quia per talem ordinationem aufertur velamen, quod illius conceptum occultabat.

Contra 1. Falſum eſt, Angelum non excitari per aliquid Phyſicum ad attendendum & cognoſcendum individua naturæ humanæ, cùm moveatur, per ſpeciem quam, ex Goneto, recipit ab initio, quæ eſt repræſentativa individui, ut dictum eſt ſuprà: ergo, ut Angelus attendat loquenti, requiritur, quòd recipiat ab ipſo ſpeciem conceptus. 2. Non valet paritas, nam poſito uno individuo de novo producto, omnes Angeli cognoſcunt illud, & attendunt; ſed poſita ordinatione aut directione voluntatis loquentis, omnes non attendunt loquenti: ergo, ut iſte, & non ille attendat, oportet, quòd ad iſtum per ordinationem aut directionem perveniat aliquid reale Phyſicum, quod non pervenit ad illum. 3. Voluntas unius Angeli movet intellectum ejuſdem per actum Phyſicum: ergo non poteſt movere alium Angelum, ut audiat & attendat, quin producat aliquid reale & Phyſicum. 4. Illa directio moralis eſt actus internus Angeli loquentis, cùm, ex Goneto, non ſit actus productus, nec receptus in audiente: ergo non poteſt movere Angelum qui diſtat à loquente, nec eum determinare ad audiendum, quin cauſet in ipſo aliquid reale determinativum, & applicativum Angeli ad attendendum huic loquenti, & non alteri.

Obji. 1. Gonet. Si Angelica locutio fieret per influxum Phyſicum Angeli loquentis in audiente, producendo in eo notitiam actualem, vel ſpeciem ſui conceptus, inde fieret unum Ange-

lum non poſſe alteri loqui ad quamcumque diſtantiam, cùm enim ſit limitatæ virtutis, non poteſt phyſicè agere, niſi intra diſtantiam limitatam: Conſequentia eſt contra illud Luc. 16. ubi anima divitis in inferno poſita, loquebatur Abrahæ in limbo exiſtenti: ergo. Confirm. Vel Angelus, ut phyſicè influat notitiam, aut ſpeciem ſui conceptus in audiente, debet eſſe intra ejus intellectum, vel etiam id poteſt ad extra poſitus & diſtans ab illo. Primum (præterquàm quòd eſt contra communem SS. Patrum, & doctrinam Theologorum aſſerentium, quòd Angelus non illabitur menti, ſed ſolus Deus,) non ſalvat, quomodò unus Angelus poſſit ſimul loqui pluribus, cùm non poſſit ſimul poni intra plures; nec etiam quomodò poſſit loqui ad Angelum diſtantem, ut conſtat. Secundum verò non poteſt admitti; nam ex una parte repugnat, quòd actus cognitionis, vel ſpecies ab Angelo diſtante producatur in alio, niſi tranſeat per medium; ex alia verò conceptus, ſeu cognitio & ſpecies non poſſunt tranſire per medium corporeum, cùm ſint accidentia ſpiritualia, quæ non poſſunt per media corporea produci, illiſque inhærere.

Reſpondeo 1. negando antecedens: Angelus enim poteſt agere in diſtans, quin agat in medio; cùm aliquando poſſit dari actio corporea in diſtans, ut dicunt Philoſophi noſtri, & ut poteſt colligi ex dictis in 1. tom. diſput. de immenſitate Dei. Deinde, non eſt abſurdum dicere Angelum non poſſe loqui alteri ad quamcumque diſtantiam; quippè cùm ſit finitæ virtutis, perfectio ejus non exigit loqui alteri poſito in maxima diſtantia: unde conſequentia poteſt negari. Ad prob. dico, quòd inter animam divitis, & Abraham, non erat diſtantia maxima, ſed proportionata; vel, quòd illa locutio erat miraculoſa & extraordinaria. Ad confirm. dico, quòd ut Angelus phyſicè influat ſpeciem

ſui

ſui conceptus in audiente, non debet eſſe intra ejus intellectum, ſed extra, & debitè diſtans. Nec repugnat, quòd ſpecies ab Angelo producta tranſeat per medium corporeum. Tum quia Angelus qui eſt merè ſpiritualis, ſicut ſpecies illa, dum movetur de uno extremo ad aliud, tranſit per medium corporeum. Tum quia ſpecies ſpirituales non producuntur per medium corporeum, nec ex ipſo fiunt, nec ipſi inhærent, ſed tantùm tranſeunt per illud modo convenienti, quemadmodum Angeli: ergo poſſunt produci, & recipi in audiente.

Obji. 2. Si unus Angelus alloquatur alium per Phyſicum influxum ſpeciei ſui conceptus, ratio ſecreti in ejuſmodi locutione ſalvari non poterit; nam cùm illa ſpecies non ſit futurum contingens, nec actus liber, nec aliquid ſupernaturale, præſertim quando locutio eſt de rebus naturalibus, continetur intra objecta naturaliter cognoſcibilia à quocumque Angelo, ſubindeque non eſt, cur ab uno potiùs, quàm ab alio cognoſcatur.

Reſpondeo negando antecedens, quia illi quibus loqui non intendit Angelus, non cognoſcunt ſpeciem in ratione ſpeciei repræſentativæ conceptus, nec in ordine ad voluntatem loquentis, cùm in hac conſideratione ſit actus liber; ſed cognoſcunt eam in ratione entis, & phyſicè, in qua conſideratione ſecretum minimè conſiſtit.

Obji. 3. Loqui alteri nihil aliud eſt, quàm ſuæ mentis conceptum illi manifeſtare: ſed unus Angelus per hoc ſolùm manifeſtat alteri ſuum conceptum, quòd ipſum dirigit & ordinat ad illum per ſuam voluntatem: ergo per hoc præcisè eum alloquitur. Minor prob. Ut conceptus unius Angeli manifeſtetur alteri, ſufficit, quòd ab eo poſſit cognoſci: ſed ex eo præcisè, quòd unus Angelus conceptum ſuum ordinet voluntariè ad alterum, ut ei innoteſcat,

poteſt ille alter Angelus ipſum cognoſcere: ergo per talem ordinationem ſeu directionem illi manifeſtatur. Minor prob. Ut conceptus liber unius Angeli poſſit actu cognoſci ab alio Angelo, ſufficit, quòd reddatur de pertinentibus ad ipſum; eo ipſo ſiquidem ponitur intra ſphæram intellectualitatis illius, quia quilibet Angelus natus eſt per ſpecies, quas in ſe habet, ſine alia impreſſione vel actione objecti in ipſum, intelligere quidquid ad ſe pertinet: ſed ex eo præcisè quòd unus Angelus voluntariè ordinet ſuum conceptum ad alium, eo fine, ut illi poſſit innoteſcere, eo ipſo reddit ejuſmodi cogitationem de pertinentibus ad ipſum, quia eo ipſo vult talem conceptum ad illum pertinere: ergo hoc ipſo facit, quòd illa cogitatio poſſit ab illo cognoſci.

Confirm. 1. Ideò actus liber unius Angeli eſt ex natura ſua, ante conſenſum voluntatis ipſius, incognitus alteri Angelo, quia ipſe Angelus qui liberè eum elicuit, habet ex vi ſuæ libertatis dominium in talem actum, & jus connaturale ſibi notitiam ipſius reſervandi, quandiù voluerit: ſed ex eo præcisè, quòd dirigat ad alterum Angelum ejuſmodi conceptum, ut ei poſſit innoteſcere, eo ipſo cedit dominio & juri quod habet, prædictum conceptum illi occultandi: ergo eo ipſo incipit manifeſtari illi Angelo, ad quem dirigitur, ſubindeque Angelus ſic ipſum manifeſtans, cenſetur ſufficienter alterum Angelum alloqui.

Confirm. 2. ex differentia quæ reperitur inter locutionem hominis & Angeli: Homo enim non loquitur alteri ex hoc præcisè, quòd ad illum dirigit ſuum conceptum, vel voluntatem, quia, ut notat S. Doctor, duplici obſtaculo clauditur illius conceptus, ne alteri homini ſit notus. 1. Quidem ipſa libertate voluntatis, ob quam eſt ſuprà ordinem univerſi, & à nulla cauſa extrinſeca, præterquàm à Deo, dependet. 2. Groſſitie cor-

corporis, ratione cujus homo debet uti aliquo ſigno ſenſibili, ad hoc ut alteri homini ſuum conceptum manifeſtet: conceptus autem unius Angeli occultatur alteri, ſolo libertatis velamine, atque adeò hoc ipſo, quòd tollitur illud velamen, per hoc quòd ille conceptus ad alium Angelum dirigitur,& fit aliquo modo ipſius, illi manifeſtatur, ſicque unus Angelus loquitur alteri per hoc ſolum, quòd illi manifeſtat ſuum conceptum.

Reſp. ad argumentum,gratis conceſſa majori, negando minorem, quia ut conceptus unius Angeli propriè manifeſtetur alteri, oportet, quòd ille cui manifeſtatur, ſit perfectè ſciens ſeu cognoſcens ejuſmodi conceptum; nam dum unus homo manifeſtat alteri ſecreta cordis ſui, ille cui ea manifeſtat, accipit ſpeciem repræſentativam ſecretorum, per quam eſt ſciens ſeu cognoſcens ſecreta; & ideò unus Angelus non poteſt manifeſtare ſuum conceptum alteri per ſolam directionem ſeu ordinationem conceptus, ſed requiritur ſpecies repræſentativa conceptus loquentis, ut ille cui loquitur, moveatur ad attentionem, & denominetur audiens. Ad prob. nego minorem, quia, ut unus Angelus cognoſcat conceptum alterius, debet habere ſpeciem repræſentativam illius conceptus, & præſertim ſi conceptus ſit liber: intellectus enim unius Angeli non eſt ſecundùm ſe ſufficienter conſtitutus in actu primo ad cognoſcendos actus liberos alterius, alioquin poſſet eos cognoſcere independenter à voluntate alterius: ergo non poteſt eſſe potens ad cognoſcendos actus, niſi per aliquid phyſicè productum à loquente, & in ſe receptum, nempè niſi per ſpeciem repræſentativam conceptus,qua mediante poteſt attentè conſiderare, & perfectè cognoſcere conceptum loquentis, etiam poſt locutionem & ordinationem, ſeu directionem; unde ad probationem minoris, neganda eſt major, cùm Angelus non ſit

natus intelligere ſine impreſſione, vel actione objecti in ipſum, quia Angelus non habet omnes ſpecies rerum à die creationis, ſed eas recipit ab objecto cognoſcendo: ergo, ut cognoſcat conceptum alterius, oportet, quòd recipiat ab ipſo ſpeciem repræſentativam ejuſdem conceptus.

Ad 1. confirm. conceſſa majori, dico, quòd minor eſt inſufficiens, cùm ſit de Angelo loquente dumtaxat; reverà ex eo præcisè, quòd unus Angelus dirigat ad alterum Angelum ejuſmodi conceptum, ut ei poſſit innoteſcere, eo ipſo cedit dominio & juri, quod habet, prædictum conceptum illi occultandi; ſed hoc non ſufficit ad locutionem, quia Angelus cui loquitur, debet habere illud dominium & jus in actum loquentis; *dare* ſiquidem correſpondet *accipere*: ergo produci debet à loquente ſpecies repræſentativa conceptus, & tranſmitti in ipſum cui loquitur, ut verè habeat dominium & jus in actum & ſecretum loquentis: quomodò enim poterit audiens habere jus in conceptum loquentis, niſi loquens emittat in ipſum, conceptum? Dicere, quòd ſufficit directio aut ordinatio, non valet, quia oportet, quòd audiens ita habeat jus, ut poſſit illud cedere alteri & loqui: ergo oportet, quòd habeat in ſe ſpeciem conceptus, aliàs daret, quod non habet, & dirigeret conceptum alterius, & manifeſtaret, quod exiſtit in intellectu alieno, nempè conceptum.

Ad 2. confirm. dico, quòd velamen illud non poteſt tolli per ordinationem aut directionem conceptus, ſed requiritur aliquid Phyſicum, nempè ſpecies repræſentativa conceptus, quia conceptus unius Angeli non occultatur alteri, libertatis velamine formaliter, ſed tantùm efficienter; emiſſio enim ſpeciei repręſentativæ conceptus in alium Angelum, eſt libera: unde dum Raphael v. g. loquitur Gabrieli, voluntas Raphaelis eſt cauſa efficiens, quæ tollit velamen

Gabrielis, & ſpecies producta quam Gabriel recipit, eſt cauſa formalis, quæ denominat Gabrielem audientem & advertentem: ergo ad locutionem Angelorum, præter liberam directionem conceptus loquentis ad eum cui loquitur, requiritur productio Phyſica ſpeciei repræſentativæ conceptus loquentis, cùm *loqui* & *audire* ſe habeant, ſicut agens & patiens.

Dices: Ut quis verè audiat, neceſſe eſt, ut habeat conceptum loquentis, ut ſciat à quo audivit, & aſſerere poſſit, ac dicere, talis locutus eſt mihi: ergo locutio Angelica non fit per influxum Angeli loquentis, cauſando in Angelo cui loquitur, ſpeciem ſui conceptus repræſentativam, quia talis ſpecies repræſentativa conceptus non repræſentat loquentem, cùm non ſit ejus ſpecies, ſed ſolùm ſpecies conceptus, ac proinde aſſignandus eſt alter loquendi modus.

Reſpondeo primò negando antecedens: ad veram enim & perfectam locutionem ſufficit, ut cognoſcatur illa res, de qua fit locutio; nec neceſſe eſt, ut loquens etiam diſtinctè cognoſcatur ab audiente, ut monet Fraſſenius, quod verum eſſe ſic probat: fieri poteſt, ut quis nobis loquatur aliquo interpoſito obſtaculo, quem idcircò noſſe non poterimus, nec propterea minùs vera & propriè dicta erit ejus locutio. Reſp. ſecundò negando conſequentiam, quia Angeli mutuò ſe cognoſcunt; unde, ut audiens cognoſcat loquentem ſibi, ſufficit, quòd advertat per receptionem conceptus producti, & ſtatim cognoſcet ipſum loquentem abſque nova ſpecie repræſentativa ipſius loquentis, & videbit in eo conceptu, cujus ſpeciem de novo recepit.

Inſtabis: Angelus loquitur Deo, quin cauſet in eo ſpeciem ſui conceptus, ut monet D. Gregorius lib. 2. moral. cap. 4. ubi ait: *Vox Angelorum in laudem conditoris, eſt admiratio intimæ contemplationis*: ergo locutio Angelorum non fit per influxum Phyſicum Angeli loquentis cau-

ſando in Angelo cui loquitur, ſpeciem ſui conceptus repræſentativam; antecedens eſt certum quoad utramque partem, illud enim Zach. 1. *Reſpondit Angelus Domini, & dixit, Domine Deus exercituum uſquequò tu non miſereberis Ieruſalem?* probat Angelum verè & propriè loqui Deo; & ratio probat Deum non poſſe in ſe recipere conceptum ab Angelo productum, cùm Deus non ſit paſſivus: conſequentia etiam patet, quia locutio Angeli ad Deum eſſet ſine ſuo conſtitutivo eſſentiali, nimirùm ſine productione & impreſſione conceptus, quod implicat; ac proinde Angeli loquuntur alio modo.

Reſp. negando conſeq. licèt Angeli verè loquantur Deo, quin in ipſo ſpeciem conceptus cauſent, ut tradit Scotus *loco cit. §. ad argumenta.* Ad ejus probationem, nego eſſentiam locutionis Angelicæ per ſe conſiſtere in productione & impreſſione conceptus in mente audientis; hoc enim eſt per accidens ratione ſubjectorum, quæ non poſſunt loqui & audire, niſi per productionem, & receptionem conceptuum res repræſentantium, quia locutio intellectualis conſiſtit eſſentialiter in hoc, quòd loquens intellectualiter intendat, eum, cui loquitur, deducere in cognitionem rei, de qua fit locutio; unde cùm unus Angelus non poſſit deduci in cognitionem rei ab alio notæ, niſi per conceptum ejuſdem in ſe receptum ipſius rei repræſentativum, ut ex dictis conſtat, ſequitur, quòd unus Angelus non poteſt loqui alii, niſi producat illum conceptum, nec alius poteſt dici audiens, ſeu deductus in cognitionem rei, de qua fit locutio, niſi recipiat ejus conceptum à loquente productum, vel jam aliunde habeat conceptum ſeu ſpeciem ejuſdem rei, ut ſæpè contingit in Angelis; in quo caſu Angelus, qui habet actualem notitiam de objecto, tantùm à loquente accipit ſpeciem qua moveatur, ut attendat ad conceptum ab ipſo loquente eſſormatum: quia Angelus tribus modis

no-

notitiam ſui conceptus ingerere poteſt in audientem, ut docet Scotus, ſcilicet cauſando in audiente non habente ſpeciem, notitiæ actum & ſpeciem; in audiente habente ſpeciem cauſando tantùm notitiæ actum, & in audiente habente notitiam de objecto, cauſando ſpeciem moventem, ut attendat ad conceptum ab ipſo loquente efformatum, ut jam dixi: at Deus habet notitiam de objecto Angeli, idcircò Angelus verè ipſum alloquitur, nullam cauſando in eo ſpeciem, ſed producendo in ſe conceptus ſuos, ut Deus ad ipſos attendat; nec aliud intendit Angelus, dum alloquitur; in hoc enim conſiſtit eſſentia locutionis Angelicæ; cùm, ut jam dixi, per accidens neceſſaria ſit impreſſio conceptuum in intellectu audientis, ſcilicet ratione ignorantiæ rei notæ ſolùm loquenti: ergo licèt Angelus loquatur Deo, quin in ipſo cauſet per realem influxum, conceptum rei repræſentativum, non ſequitur, Angelum loqui poſſe alteri ſine tali productione conceptuum & impreſſione eorumdem in intellectu audientis, quia Angelus id exigit, Deus autem non.

Dices: ergo locutio ad Deum eſt omninò ſuperflua, cùm Deus actualem omnium notitiam habeat. *Nego* conſeq. quia hac locutione ſeu efformatione conceptuum in intellectu Angeli, ipſe Angelus loquens excitatur ad majorem mentis attentionem ad divinæ gloriæ admirationem, cùm ex D. Gregorio ſupra laudato vox Angelorum in laudem conditoris, ſit admiratio intimæ contemplationis, & moveat Deum, ut ad conceptus ſuos attendat, ſeu audiat; attendere enim ad loquentem, idem eſt, ac ipſum audire: ergo locutio Angeli ad Deum non eſt ſuperflua, aliàs ſuperflua eſſet Angelorum creatio, quia à Sanctis Patribus, præcipuè à Gregorio Magno in 38. caput Job. vocantur cœli cantores, cæleſtes aves, & divinarum laudum præcones.

DISPUTATIO XVI.

De hierarchiis, ordinibus, ac miniſteriis Angelorum.

POſtquàm egimus de natura, proprietatibus, & actibus Angelorum, modò in hac ultima diſputatione agendum eſt de eorum hierarchiis, ordinibus, ac miniſteriis.

QUÆSTIO I.

Quot ſint hierarchiæ, & ordines Angelorum?

DIco 1. tres eſſe Angelorum hierarchias. Prima comprehendit Seraphinos, Cherubinos, & Thronos. Secunda, Dominationes, Principatus, & Poteſtates. Tertia verò, Virtutes, Archangelos, & Angelos. Ita docent omnes Theologi. Ratio eſt, quia per hierarchiam nihil aliud intelligitur apud Latinos, quàm collectio perſonarum aliquo modo ſacrarum, quæ ſub uno principe ſacrato continentur; ideòque laici non ſunt de hierarchia Eccleſiæ, licèt ſint fideles & Catholici, cùm non ſint perſonæ ſacratæ, etiamſi ſint ſubditi Vicario Chriſti, qui eſt caput & princeps omnium fidelium; atqui triplex eſt hujuſmodi collectio in Angelis, ut ait D. Dionyſ. de cœleſti hierarch. cap. 3. ergo ſunt tres hierarchiæ Angelorum. Inde inferendum eſt, inter divinas perſonas non eſſe propriè hierarchiam, ex defectu dependentiæ & ſubjicibilitatis unius perſonæ ad aliam.

Dico

Dico 2. quòd tota beatorum Angelorum multitudo conſtat novem ordinibus, ſive choris. Quia quælibet hierarchia continet tres ordines ſeu choros, ut patet ſuprà: ergo ſunt novem ordines. Angeli primi ordinis primæ hierarchiæ, dicuntur *Seraphini*, quia amor quo Deum diligunt, eſt ardentior ac ferventior amore cæterorum; ſecundi ordinis, dicuntur *Cherubini*, quia cognitio qua cognoſcunt Deum, eſt purior & perfectior cognitione cæterorum; tertii tandem ordinis, dicuntur *Throni*, quia Deus in illis quieſcit ſpeciali modo. Angeli primi ordinis ſecundæ hierarchiæ, dicuntur *Dominationes*, ob excellentiam dominii, ſeu quia excedunt alios in dominio rerum agendarum; ſecundi ordinis, dicuntur *Principatus*, quia regnis & provinciis præſunt, & illuminant Angelos inferiores in omnibus quæ pertinent ad ſalutem regnorum & provinciarum; & tertii ordinis, dicuntur *Poteſtates*, quia potentiores ſunt ad coercendos infernales ſpiritus. Angeli primi ordinis tertiæ hierarchiæ, dicuntur *Virtutes*, quia ad illos pertinet ſpecialiter facere prodigia & patrare miracula; ſecundi, dicuntur *Archangeli*, quia Deus eos deſtinavit ad annuntianda majora & graviora negotia; tandem Angeli tertii ordinis ultimæ hierarchiæ, dicuntur *Angeli*, quia nunciant minora negotia, ut colligitur ex D. Bernard. lib. 5. de conſideratione cap. 4. ubi fusè loquitur de ordine & miniſterio Angelorum.

Quæres 1. an diſtinctio Angelicorum ordinum ex dotibus naturæ, vel gratiæ habeatur, & an iſti ordines ſint perpetuò duraturi? Reſp. ad primam partem dubii, hujuſmodi diſtinctionem eſſe inchoativè à natura, completè verò à gratia: ita D. Gregor. ordinem Angelicum ſic deffiniens: *Ordo eſt multitudo cæleſtium ſpirituum, qui inter ſe aliquo munere gratiæ ſimilantur, ſicut & in naturalium donorum participatione conveniunt.*

Ad

Ad ſecundam partem dubii, Reſp. affirmativè; quia dona naturæ ſunt inſeparabilia ab ipſa, quæ cùm ſit incorruptibilis, ſemper ſua ſervat dona; & quia in cœlo non poſſunt demereri, ſemper ſervant Angeli dona gratiæ, cùm ibi ſint impeccabiles. Inſuper, dona gratiæ ſunt fundamenta gloriæ, cùm tam in Angelis, quàm in beatis, gradus gloriæ correſpondeant gradibus gratiæ; ſed gloria eſt inamiſſibilis: ergo ordines Angelorum ſunt perpetuò duraturi, cùm ex natura & gratia ſint incorruptibiles.

QUÆSTIO II.

An Angeli ſuperiores interdum mittantur in miniſterium.

PRæſens difficultas non eſt, an Angeli mittantur ad homines, cùm ſit de fide & probetur variis Scripturæ locis, Luc. 2. *Miſſus eſt Angelus Gabriel*; Exod. 23. *Ecce ego mittam Angelum meum, qui præcedat te in via*; ſed eſt, an Angeli ſuperiores, & primæ, aut ſecundæ hierarchiæ, interdum mittantur ad homines? Pro cujus intelligentia advertendum eſt cum Doctore, miſſionem eſſe duplicem, internam ſeu inviſibilem, & externam ſeu viſibilem. Prior eſt illa qua Angelus ſuperior mittitur ad inferiores, loquendo & illuminando eos interiùs: poſterior verò eſt illa qua Angeli revelant aliquid hominibus. Difficultas igitur non eſt de miſſione interna; certum enim eſt, quòd Deus mittit ſuperiores ad illuminationem inferiorum; ſed de miſſione viſibili & exteriori dumtaxat.

Dico igitur, Angelos quatuor primorum ordinum ad exteriora miniſteria mitti poſſe. Ita Scotus in 2. diſt. 10. Prob. Si Angeli ſuperiores non mitterentur etiam de lege extraordinaria,

ut

ut vult Gonet. maximè quia Deus ſtatuit irrevocabiliter numquam deputare eos ad homines, ſed ſemper inferiores; vel quia Angeli ſuperiores in hoc non ſubjiciuntur divinæ voluntati; vel quia, ſi mitterentur ad homines, haberent aliquam infirmitatem, aut imperfectionem repugnantem; vel quia non ſic exiſtimat nec amat homines, ut ad eorum ſalutem deputet Angelos tantæ perfectionis; vel quia Angeli ſuperiores nequeunt ab intrinſeco & ex propria natura mitti, nec deputari ad homines. Non poteſt aſſignari alia ratio. Nec valet dicere cum Goneto, quòd Angeli inferiores ſufficiunt, quia hæc ratio eſt voluntaria & parvi momenti, ut dicemus in ſolutione argumentorum; ſed ex nullo capite probatur Angelos ſuperiores non mitti: ergo interdum mittuntur ad homines. Prob. minor quoad 1. Nulla authoritas Scripturæ, Patrum, aut Conciliorum declarat Deum decreviſſe numquam mittere Angelos ſuperiores ad homines: imò in ſacra Scriptura conſtat de eorum miſſione; nam ad Hebr. 1. habetur: *Omnes ſunt adminiſtratorii ſpiritus, miſſi propter eos qui hæreditatem capiunt ſalutis*. Quoad 2. nulla eſt creatura quæ non dependeat à Deo, & conſequenter quæ non ſubjiciatur ejus imperio, ut ſuadet ratio. Quoad 3. Deus miſit filium ſuum propter noſtram ſalutem: ergo mitti à Deo, non eſſet imperfectio in Angelis ſuperioribus. Quoad 4. Deus voluit Chriſtum mori pro ſalute hominum: ergo ex amore Dei erga nos poteſt inferri miſſio Angelorum ſuperiorum, quin dedeceat ipſos. Quoad ultimum, nulla poteſt aſſignari ratio; nam mitti competit Verbo divino, & Spiritui ſancto, ut dictum eſt in primo tomo: ergo non repugnat Angelis ſuperioribus; & conſequenter nulla ratio probat Angelos quatuor primorum ordinum, nempè Seraphinos, Cherubinos, &c. de lege extraordinariæ non mitti ad homines.

Con-

Confirm. ex Goneto: Angeli ſuperiores fuerunt deputati in die nativitatis Chriſti; nam D. Chryſoſt. exponens illud Luc. 2. *Facta eſt cum Angelo multitudo militiæ cæleſtis canentium & dicentium, gloria in excelſis Deo*, aſſerit multitudinem illam ex omnibus Angelorum choris eſſe compoſitam: ergo mittuntur interdum pro ſalute hominum. Prob. conſequentia: Ea quæ fiunt propter medium, fiunt propter finem medii: ſed Chriſtus natus & paſſus eſt propter ſalutem hominum, id eſt Nativitas & Paſſio Chriſti ſunt media ſalutis hominum: ergo ſi Angeli ſuperiores fuerint deputati ad Chriſtum, de lege extraordinaria deputantur ad homines ſalvandos, ut colligitur ex hac oratione Eccleſiæ in officio Angelorum: *Angelum pacis Michael ad iſtam, cælitùs mitti rogitamus aulam.*

Objic. 1. Gonet. D. Dionyſ. ait cap. 7. cœleſtis hierarchiæ: *Quòd ex minorum Angelorum agminibus foras ad explendum miniſterium, vel viſibiliter, vel inviſibiliter mittuntur, ſcilicet quia ad humana ſolatia vel Angeli, vel Archangeli veniunt. Nam ſuperiora illa agmina ab intimis numquam recedunt. Quoniam ea quæ præeminent, uſum exterioris miniſterii nequaquam habent*; & paulò poſt ſubdit: *Qui aſſiſtunt, ſic contemplatione intima perfruuntur, ut ad explenda foris opera minimè mittantur.*

Reſp. D. Dionyſium loqui de omnibus conjunctim ſumptis, & verum eſt, quòd numquam recedunt omnes Angeli primæ hierarchiæ ab intimis: Non autem diviſim, ita ut nullus ſit qui recedat & mittatur. Ratio eſt, quia ſi Dionyſius eſſet intelligendus de quolibet Angelo in particulari, nullus primæ hierarchiæ fuiſſet deputatus, abſolutè; cùm verba D. Dionyſii ſint abſque ulla conditione: ſed ex Goneto in die nativitatis Chriſti, Angeli ſuperiores deſcenderunt in terram: ergo D. Dionyſ. loqui-

tur

tur de Angelis conjunctim, non autem diviſim ſumptis.

Objic. 2. Illi Angeli ſolùm mittuntur (de lege ordinaria) in exterius miniſterium, quorum nomina aut proprietates deſignant aliquod exercitium exterius; ſed nomina & proprietates quatuor ordinum ſuperiorum, non ſignificant executionem ſeu exterius miniſterium, benè autem nomina quinque ordinum inferiorum: ergo Angeli quatuor primorum ordinum non mittuntur, ſaltem de lege ordinaria. Probatur minor: Quia nec imperium, (quod importatur nomine Dominationum) nec quies ſeu tranquilitas mentis, aut plenitudo ſcientiæ, aut ardor charitatis (quæ ſignificatur nomine Thronorum, Cherubinorum, & Seraphinorum) deſignant miniſterium exterius: benè autem nomina & proprietates Poteſtatum, Virtutum, Principatuum, Archangelorum & Angelorum; nam pertinet ad Virtutes dare aliis poteſtatem exercendi ordinatam; ad Poteſtates, arcere dæmones; ad Principatus, regere regna & provincias; ad Archangelos, nuntiare magna, & parva ad Angelos: ergo nomina & proprietates quatuor ordinum ſuperiorum non ſignificant executionem ſeu exterius miniſterium, benè tamen nomina quinque ordinum inferiorum.

Confirm. Si Angeli ſuperiores de lege ordinaria ad exteriora miniſteria mitterentur, inepta eſſet illa aſſiſtentium & miniſtrantium Angelorum partitio, quæ tamen à Theologis communiter recipitur, & ex variis Scripturæ locis colligitur.

Reſp. negando minorem, ad cujus probationem nego antecedens; nam pertinet ad Thronos, Cherubinos, & ad Seraphinos, dare aliis tranquillitatem mentis, plenitudinem ſcientiæ, & ardorem charitatis, & interdum hominibus, ut colligitur ex Geneſ. 3. ubi legimus

Deum

Deum deputaſſe Cherubim ad cuſtodiendum paradiſum, his verbis: *Collocavit ante paradiſum voluptatis Cherubim, & flammeum gladium atque verſatilem, ad cuſtodiendam viam ligni vitæ.* Ex Apoſtolo ad Hebr. 1. dicente: *Nonnè omnes ſunt adminiſtratorii ſpiritus, in miniſterium miſſi, propter eos qui hæreditatem capiunt ſalutis?* Et ex D. Bonaventura, exiſtimante, quòd unus Seraphim inſignivit corpus B. Patris Franciſci ſacris ſtigmatibus: ergo Angeli ſuperiores mittuntur ad homines; reverà non mittuntur communiter & ordinariè, ſicut Angeli inferiores; ſed extraordinariè. Ad confirm. dico, quòd aſſumptum eſſet verum, ſi Angeli ſuperiores mitterentur ordinariè, ſicut Angeli inferiores; unde cùm mittantur rarò, & continuò & ex officio ſtent ante thronum Dei, & inferiores ſemper miniſtrent hominibus, ſequitur, quòd partitio Angelorum in aſſiſtentes & miniſtrantes non eſt inepta, ſed vera & bona.

Obji. 2. Hoc habet ordo divinæ providentiæ, quòd inferiora per ſuperiora ordinatim adminiſtrentur, niſi obſtet aliqua ratio in contrarium; ſed nulla eſt ratio, cur ab hoc ordine recedatur in miniſteriis Angelorum: ergo nec ex divina diſpenſatione, ſeu lege extraordinaria, Angeli ſuperiores, ſeu aſſiſtentes, ad exteriora miniſteria mittuntur. Prob. min. Ideò ordo naturæ prætermittitur, quia ſic expedit ad gratiæ manifeſtationem, vel ad fidei confirmationem; ob eas enim dumtaxat cauſas Deus agit aliquando contra ordinem in natura ſtatutum; ſed hæ rationes ceſſant in miniſteriis Angelorum, quia illa pertinent ad ordinem gratiæ: & aliunde prætermiſſio ordinis ſtatuti non valet ad fidei confirmationem, cùm non poſſit hominibus viatoribus innoteſcere: rgo nulla eſt ratio, cur ab ordine ſtatuto in miniſteriis Angelorum recedatur.

Confirm. 1. Nihil eſt tam arduum in miniſteriis divinis, quod inferiores Angeli exercere

non

non valeant: ergo non debent propterea mitti ſuperiores.

Confirm. 2. Si ad aliquid debuiſſet mitti aliquis Angelus ex ſuperioribus, maximè ad annuntiandum myſterium Incarnationis, quod eſt ſummum & præſtantiſſimum inter omnia divina myſteria; ſed ad hoc non fuit miſſus, niſi unus ex Archangelis, ſcilicet Gabriel, ut docet D. Gregorius dicens: *Qui ſumma nuntiant, Archangeli vocantur: hinc eſt, quòd ad Virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur*: ergo Angeli ſuperiores, etiam de lege extraordinaria, ad exteriora miniſteria non mittuntur.

Reſp. diſtinguendo majorem: Hoc habet ordo divinæ providentiæ ordinariæ, concedo majorem; extraordinariæ, nego majorem; nam hoc habet ordo divinæ providentiæ, quòd peccatum originale deleatur per aliquod ſignum ſenſibile; tamen Deus per ſeipſum remiſit illud Joanni Baptiſtæ & Jeremiæ: ergo quamvis hoc habeat ordo divinæ providentiæ ordinariæ, quòd inferiora per ſuperiora ordinatim adminiſtrentur; aliquando tamen ordo divinæ providentiæ extraordinariæ hoc habet, quòd ſuperiora immediatè per ſeipſa adminiſtrent, & præſertim dum nullum ſequitur inconveniens, nullaque eſt repugnantia ex parte extremorum. Unde cùm nullatenùs repugnet, quòd Angelus ſuperior mittatur ad ſalutem hominum, cùm Deus miſerit filium ſuum, poteſt mitti de lege extraordinaria.

Ad 1. confirm. nego conſequentiam: Plura enim fiunt ab agentibus ſuperioribus, quæ fieri poſſunt ab inferioribus; nam Deus miſit Archangelum ad annuntiandum myſterium Incarnationis Virgini Mariæ; poterat tamen mittere unum Angelum, vel committere hominem: Plura etiam fiunt ab inferioribus, quæ fieri poſſunt à ſuperioribus; cùm homo annuntiet verbum Dei, quod Angelus annuntiare poteſt, &c.

ergo

ergo non valet inferre, Angelos ſuperiores non poſſe mitti, quia nihil eſt tam arduum in miniſteriis, quod inferiores exercere non valeant.

Ad 2. confirm. Reſpond. 1. negando minorem; Gabriel enim eſt unus de ſuperioribus Angelis, ut exiſtimant D. Bernardus & Doctor ſubtilis, quia cognovit myſterium Incarnationis, quod plures Angeli inferiores non cognoverunt. 2. Reſpondeo negando majorem: Convenientius fuit, ad myſterium Incarnationis annuntiandum, Gabrielem mitti, licèt ſit Archangelus, & myſterium ſummum & præſtantiſſimum, quàm alium. Ratio eſt, quia Incarnatio Verbi eſt ſingulare opus omnipotentiæ Dei, & Sacramentum fortitudinis; ideòque convenientius fuit Gabrielem mitti, quàm alium, quoniam eſt fortitudo Dei, ut ait D. Gregor. hom. 34. quemadmodum convenientius fuit Raphaelem mitti ad Tobiam, quàm alium inferiorem & ultimi ordinis, quoniam eſt medicina Dei.

Confirmatur & ſimul illuſtratur reſponſio: Dato & non conceſſo, quòd Gabriel non ſit unus ex ſuperioribus, argumentum non concludit ſuperiores non poſſe mitti; tum quia ex negativis nihil bene conficitur; tum quia Deus liberè miſit quem voluit, non verò quem mittere potuit; attamen Michael eſt unus ex ſuperioribus, ut teſtantur D. Baſilius homil. de Angelis, & Pantaleon diaconus in homil. de S. Michaele; ſed hic Angelus fuit miſſus ad Danielem, ut ipſemet fatetur cap. 18. *Michael unus ex principibus primis venit in adjutorium meum*, & infra, *Nemo eſt adjutor meus niſi Michael princeps veſter*: ergo Angeli ſuperiores interdum mittuntur ad extra. Inſuper D. Athanaſ. orat. 2. contra Arrianos probat Chriſtum eſſe Deum, ex eo quòd ſit ſuperior ad omnes Angelos qui ad miniſterium mittuntur; quare, ut argumentum ſit bonum & rectè concludat, oportet miſ-

miſſionem competere omnibus Angelis, tum ſuperioribus, tum inferioribus; aliàs Chriſtus, in ſenſu D. Athanaſii, non eſſet ſuper Angelos ſuperiores, quibus non competeret miſſio, quod eſt falſum; nec argumentum probaret contra Arrianos Chriſtum eſſe Deum, cùm Angelus ſuperior ſit etiam ſuper inferiores, qui mittuntur, in doctrina adverſariorum, & non eſt Deus: ergo, ut vera ſit argumentatio, concludendum eſt, omnes Angelos poſſe mitti.

Quæres, an Angeli mittantur ad viatorum hominum intellectus illuminandos, & ad eorum voluntates inflammandas? Affirmativè reſpondet Scotus diſt. 10. q. 1. & 2. probatur quoad primam partem dubii: In variis ſacræ Scripturæ locis conſtat Deum miſiſſe Angelos pro hominibus erudiendis; nam Lucæ 1. legitur Angelum dixiſſe paſtoribus, *Evangelizo vobis &c.* Zach. 1. *Angelus qui loquebatur in me*; Apocal. 1. *Miſit Dominus Angelum ſuum ſervo ſuo oſtendere*, quibus verbis ſuadetur Deum miſiſſe Angelos ad illuminandos hominum viatorum intellectus, & ad inflammandas eorum voluntates: Angelo enim attribuuntur à SS. Patribus, præſertim à D. Dionyſio, tres actus, ſcilicet purgare, illuminare, & perficere, ſeu promovere ad dilectionem veritatum, quas illuminando edocet. Mittuntur etiam ad animæ purgationem, ut ſuadet D. Hieronym. de Seraphinis ſic loquens: *Quidam Græcorum in Scripturis apprimè eruditus, Seraphim virtutes quaſdam in cælis eſſe expoſuit, quæ ante tribunal Dei aſſiſtentes laudent eum, & in diverſa miniſteria mittantur, maximèque ad eos qui purgatione indigent, & ob priſtina peccata aliqua ex parte ſuppliciis purgari merentur.*

Dices: Unus eſt hominum magiſter, Chriſtus, qui non permittit quemquam vocari magiſtrum, Matth. 23. ergo Angeli non poſſunt mitti ad docendos, & illuminandos homines. *Diſtinguo*: Unus eſt magiſter, Chriſtus, principaliter,

liter, à quo eſt omnis ſcientia & ſapientia, concedo; inſtrumentaliter & minùs principaliter, nego: Chriſtus enim Matth. 5. ait: *Qui fecerit & docuerit, hic magnus vocabitur in regno cælorum*, & Paulus 1. ad Timoth. 2. inquit: *In quo poſitus ſum ego prædicator & Apoſtolus Doctor gentium in fide & veritate*: ergo Deus poteſt mittere Angelos ad docendum nos in corpore aſſumpto, in quo Angeli poſſunt loqui tam benè quàm homo, & citiùs docere nos quàm homo, quia meliùs & faciliùs cognoſcit naturas rerum; vel excitando ſpecies quas habemus in eo ordine, in quo nos determinare poſſunt ad cognoſcendum aliquid anteà ignotum, vel producendo in phantaſia noſtra phantaſma mediante objecto naturaliter cauſativo ejus.

QUÆSTIO III.

An mundi gubernatio, & præſertim hominum cuſtodia, beatis Angelis à Deo commiſſa ſit?

DIco 1. quòd Deus per beatorum Angelorum miniſteria hunc viſibilem mundum gubernat; nam Deus per quaſdam creaturas influit in alias, per ſolem diffundit lucem ac ardorem in alia corpora cœleſtia, quamvis poſſit gubernator mundi per ſeipſum immediatè diffundere lucem in lunam & ſtellas: ergo cùm Angeli ſint virtutes & intelligentiæ univerſaliores virtutibus & agentibus viſibilibus & corporeis, Deus gubernat & influit in mundum viſibilem per miniſteria beatorum Angelorum.

Dico 2. Homines per Angelos regi & gubernari. Hæc concluſio ſequitur ex præcedenti. Tum quia homines ſunt in mundo: ergo debent regi & gubernari per eos, qui regunt & guber-

nant mundum. Tum quia inferiora quodam ordine divinæ providentiæ reguntur per potentiora: ergo Angeli, qui ſunt ſuperiores, regunt & gubernant homines.

Dico 3. Angelos beatos ad cuſtodiam hominum eſſe à Deo deputatos; nam Pſal. 90. dicitur: *Angelis ſuis Deus mandavit de te, ut cuſtodiant te in omnibus viis tuis*. Iſa. 62. *Super muros tuos Ieruſalem poſuit cuſtodes*. Tandem in rebus agendis, affectus & cogitatio hominum poſſunt declinari à bono, & inclinari ad malum: ergo divina miſericordia quæ vult omnes homines ſalvos fieri, deputat Angelos ad hominum cuſtodiam.

Dico 4. quòd ſingulis hominibus deputantur Angeli cuſtodes à nativitate; nam Hieronym. in cap. 18. Matth. ait: *Magna profectò dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in cuſtodiam ſui, Angelum delegatum!* ergo quilibet homo ab ortu nativitatis ſuæ, imò à die conceptionis, habet Angelum cuſtodem. Hæc veritas prob. ratione: Cuſtodia Angeli redundat in bonum hominis, ſive ſit in utero matris, ſive extra, ſive ſit prædeſtinatus, ſive ſit reprobus. Tum quia Angelus cuſtos illuminat intellectum, & excitat voluntatem ad amorem. Tum quia per Angelum cuſtodem arcentur dæmones inſtigantes homines: ergo Deus qui vult omnes homines ſalvos fieri, deputat unicuique Angelum cuſtodem. Qui enim vult finem, vult & dat media; ſed Angelus cuſtos eſt medium ad ſalutem: ergo quilibet homo habet Angelum cuſtodem, quem habuerunt etiam parentes noſtri in ſtatu innocentiæ, quia Deus permiſit, ut dęmon tentaret eos in ſtatu innocentiæ: ergo cùm ſit pronior, ut ait D. Leo, ad ſuccurrendum, quàm ad deſerendum, dedit Angelum cuſtodem, qui contra dæmonem pugnaret. *Antichriſtus* etiam habebit Angelum cuſtodem; Ratio eſt, quia *Antichriſtus* erit homo:

ergo

ergo non carebit auxilio ſufficienti ad ſalutem, & conſequenter nec Angelo cuſtode.

Colliges, Chriſtum Dominum non habuiſſe Angelum cuſtodem; nam Beati in patria non habent Angelum cuſtodem, quia ſunt comprehenſores; ſed Chriſtus erat beatus: ergo non habebat Angelum cuſtodem, ſed miniſtrantem. Deinde, dæmon non poterat vincere Chriſtum, nec eum ad peccatum provocare: ergo non egebat Angelo cuſtode, nec Angelus cuſtos ipſum decebat, quia Angelus cuſtos habet quandam præſidentiam reſpectu illius quem cuſtodit; ſed Chriſtus erat Dominus omnium Angelorum: ergo non habebat Angelum cuſtodem. Non tamen beata Virgo, quamvis ſummè ſancta; tum quia non erat intrinſecè impeccabilis; tum quia Angelus cuſtos datur homini, prout eſt viator præcisè; ſed Deipara, licèt ſancta, erat in via & non in termino: ergo habebat Angelum cuſtodem. Colligendum eſt tandem, præter Angelos ſingularibus perſonis deputatos, alios eſſe qui Regnis, Provinciis, Civitatibus, Religionibus, Familiis & Congregationibus deputantur. Imò Pontifices, Reges, Superiores Ordinum, & aliæ perſonæ publicæ & curam habentes, præter Angelum quem habent ut perſonæ privatæ, habent alterum quo cuſtodiuntur, & diriguntur in officiis ſuis, ut dicunt omnes Theologi, qui vocatur Angelus authoritatis & officii.

Dices: Luc. 22. legimus, quòd Chriſto pridie quàm pateretur fuit miſſus Angelus de cœlo, ut confortaret eum: ergo habuit Angelum cuſtodem. Tum quia Chriſtus factus eſt nobis ſimilis in omnibus abſque peccato, ſeu excepto peccato. Tum quia munus & officium Angeli cuſtodis eſt, mœrentem ſolari, & deficientem roborare. Reſp. negando conſequentiam, quia authoritates non debent intelligi de Angelo cuſtode ut cuſtodiente, ſed de Angelo miniſtrante, ſicut ſervus miniſtrat domino ſuo cum amicitia

citia & reverentia, ut ſuadet illud Matth. 4. *Acceſſerunt Angeli, & miniſtrabant ei.*

Colliges inſuper, Angelos cuſtodes ſex præcipua beneficia per ſuam cuſtodiam nobis elargiri. Primum eſt, corripere peccatores, ut reſipiſcant, Jud. 2. *Venit Angelus ad populum aberrantem à ſalute, & increpavit.* Secundum eſt, impedimenta ad bonum auferre. Tertium eſt, Dæmones arcere, ne tam graviter tentationibus nos urgeant. Quartum eſt, à vinculis peccatorum abſolvere, non quòd abſolutionem præſtent authoritativè, nec effectivè, ſed ſolùm diſpoſitivè, exhibendo ſcilicet hominibus peccato fœdatis lugendum eorum ſtatum, ut videant ſcelerum turpitudinem deteſtandam. Quintum eſt, offerre Deo orationes eorum, quos cuſtodiunt, & eis in inſtanti mortis adeſſe, ut eorum animas, ſi ſint in gratia habituali, nullumque habeant debitum in purgatorio ſolvendum, deducant in cœlum; quapropter Eccleſia canit in ſepultura defunctorum: *In Paradiſum deducant te Angeli.* Idem ſentiunt ſancti Patres, dum aſſerunt communiter, Angelum cuſtodem orare pro Clientulo. Sextum tandem eſt, conſolatio mœrentium, ut pro certo habemus in Angelo Raphaele, qui conſolatus eſt Tobiam, ut conſtat in 5. cap. ejuſdem, ubi legitur Angelum dixiſſe ipſi: *Ego ſanum ducam filium tuum & reducam.*

Angeli cuſtodes ob impenſa nobis tanta beneficia, beatitudinis accidentalis augmentum à Deo recipiunt, ut docent communiter Scholaſtici. Ratio eſt, quia propter nimiam charitatem qua proſequuntur nos, eximia perfunduntur lætitia, ingenſque concipiunt gaudium, quoties nos ſaluti ſtudere & invigilare conſpiciunt, juxta illud Lucæ 15. *Gaudium erit coram Angelis ſuper uno peccatore pœnitentiam agente.* His ſuffragatur hæc ratio; nam Angelus deſiderat illius, quem cuſtodit, ſalutem; ac proinde cùm ſalvatur, neceſſe eſt, ipſum gaudere de ejus ſa-

lute. Unde, in animi noſtri gratitudinem, tria ſanctiſſimis Angelis noſtris tutelaribus rependere debemus, ſcilicet venerationem, dilectionem, & invocationem, ut monent ſancti Patres, & præſertim Divus Bernardus ſermone 12. ubi expendens illud; *Angelis ſuis mandavit de te, ut cuſtodiant te in omnibus viis tuis*: ait; *Quantam tibi debet hoc verbum inferre reverentiam, afferre devotionem, & conferre fiduciam? reverentiam pro præſentia, devotionem pro benevolentia, & fiduciam pro cuſtodia?*

TRACTATUS II.

De Homine, variiſque ſtatibus naturę humanę.

EXaminatis omnibus, quæ ad Angelorum naturam, perfectiones, & officia pertinent; modò breviter examinanda ſunt ea, quæ de humanæ naturæ ſtatu & creatione ſolitò dicuntur apud Theologos; ideò ſit

DISPUTATIO I.

De creatione hominis, & ſtatu innocentiæ.

HÆc duo in hac brevi diſputatione inquirenda ſunt, priuſquàm loquamur de operationibus primi hominis; unde ſit

---

QUÆSTIO I.

De productione Adami.

DIco 1. Adamum fuiſſe à Deo conditum ex limo terræ, mundo corporeo jam creato, ſexta die à principio creationis, ut communiter tenent Theologi; nam primus homo non eſt à ſe, cùm ſit dependens; nec ab alio homine, alioquin non eſſet primus: ergo fuit à Deo

creatus. Non fuit factus ex nihilo, quoniam Scriptura ait: *Formavit Deus hominem de limo terræ*. Ratio Patrum eſt, ut intuens homo metallum corporis ſui, inveniat nihil eo eſſe vilius, nihil humilius. Hanc rationem ſuadent hæc verba Scripturæ: *Memento homo, quia pulvis es, & in pulverem reverteris*: ergo homo fuit conditus ex pulvere, ſeu ex limo terræ, ſexta die à principio creationis; nam conveniens erat, priùs creari magnum mundum, poſteà parvum, qui eſſet totius mundi magni compendium. Anima ejus non fuit creata ſimul cùm Angelis, ut exiſtimavere plures; ſed ſexta die in eodem inſtanti cum corpore, quia ſi Deus creaſſet animam ante corpus, aut poſt, ſequeretur, quòd anima permanſiſſet in ſtatu imperfecto, aut corpus permanſiſſet ſine forma & complemento, ſi ante animæ creationem productum fuiſſet.

Dico 2. Adamum fuiſſe conditum perfectum ſecundùm ætatem, ſtaturam, & figuram corporis: quia omnia opera Dei ſunt perfecta: ergo à fortiori homo fuit creatus perfectus, ſcilicet in ætate juvenili, ad generationem magis propria, ut innuit Scriptura, dum aſſerit, Deum dixiſſe ſtatim poſt creationem Adæ & Evæ, *Creſcite, & multiplicamini, & replete terram*. Quantùm verò ad ſtaturam & figuram corporis, etiam patet; nam ſicut perfectiones corporum naturalium magis relucent in capite, quàm in membris, ſic etiam perfectiones corporis moralis, nempè omnium hominum, ut ſtatura & figura hominis, magis lucent & ſunt perfectiores in Adamo, qui eſt caput omnium hominum, quàm in aliis hominibus.

Dico 3. Adamum fuiſſe conditum extra Paradiſum terreſtrem, ut colligitur ex illo Geneſ. 2. *Tulit ergo Dominus Deus hominem, & poſuit eum in paradiſo voluptatis, ut operaretur & cuſtodiret illum*: ergo fuit creatus extra paradiſum, ut cognoſcat homo, paradiſum non eſſe locum na-

naturaliter debitum hominibus, ſed ex gratia datum.

Huic authoritati poteſt addi altera ejuſdem libri cap. 3. ubi legitur: *Ejecit Deus Adam ex paradiſo, ut operaretur terram, de qua ſumptus eſt*: ex quo ſequ'tur, terram, de qua fuit formatus Adam, non eſſe in Paradiſo Terreſtri, ſed extra, & conſequenter non fuiſſe creatum in Paradiſo, cùm creatus fuerit in eodem loco, in quo Deus accepit de limo terræ. Quantùm ad nomen illius loci, nihil certum dici poteſt, ut advertit Anaſtaſius Sinaita homil. 9. in Hexameron. quamvis plures Hæbrei credant, Adamum fuiſſe productum circa Damaſcum, & alii circa Jeruſalem, vel circa Hebron; cùm de hac re nihil certi habeatur in ſacra Scriptura, nec ex traditione, nec de ratione, cur Deus noluerit creare illum in Paradiſo: dici tamen poteſt, quòd convenientius fuit creare Adamum extra Paradiſum, ut locum tam amœnum non jure nativitatis, ſed Dei beneficio, cerneret eſſe conceſſum.

De hora hujus creationis nulla eſt certitudo in ſacra Scriptura. Quidam dicunt, quòd creatus fuit Adam ſummo mane, ut poſſent intra illum diem impleri omnes actiones, de quibus fit mentio in ſacra Scriptura; licèt enim poſſibile ſit Deo hæc omnia facere in unico inſtanti temporis, nimirùm creare hominem, transferre illum in paradiſum voluptatis, præceptum de non comedendo fructu vitæ imponere, omnia animalia ante Adamum adducere, ut vocaret ea; nihilominùs divinam majeſtatem decebat, intra ſpatium unius diei hujuſmodi opera perſolvere. Alii credunt, Adamum fuiſſe formatum hora tertia poſt meridiem, quia ſecundus Adam, ſeu Chriſtus expiravit in cruce illa hora. At prima opinio videtur mihi præferenda: Tum quia ratio pro ſecunda opinione non convincit; probabilius enim eſt

Adamum fuiſſe productum illa hora, non qua Chriſtus mortuus eſt, ſed qua natus eſt, aut ſurrexit à mortuis. Tum quia Adam fuit ſol illius mundi viſibilis, & conſequenter apparuit ſeu creatus fuit ſummo manè; & hæc eſt noſtra ſententia, modò non ſit contraria menti ſanctorum Patrum. Corpus Adami fuit productum in inſtanti; tum quia generatio fit in inſtanti, ut docent Phyſici & Medici; tum quia inſtantanea hominis productio magis decet virtutem artificis, & ideò corpus Adami, quod eſt omnium mixtorum perfectiſſimum, fuit productum in unico inſtanti, ſicut corpus Chriſti (cujus figura fuit corpus Adami, ut obſervat Tertullianus lib. de reſurrect. carnis, ubi ait: *Quodcumque limus exprimebatur, Chriſtus cogitatur homo futurus*) fuit formatum in utero Virginis actione inſtantanea.

QUÆSTIO II.

De productione Evæ ex Adamo.

DIco, Evam fuiſſe productam à Deo, & formatam ex coſta Adami dormientis, ut apertè colligitur ex his verbis, Geneſ. 2: *Dixit quoque Dominus Deus: Non eſt bonum hominem eſſe ſolum, faciamus ei adjutorium ſimile ſibi. Immiſit ergo Deus ſoporem in Adam, cumque obdormiſſet, tulit unam de coſtis ejus, & replevit carnem pro ea. Et ædificavit Dominus Deus coſtam quam tulerat de Adam, in mulierem, & adduxit eam ad Adam.* Tum quia mulier eſt ſocia & pars viri: ergo debuit formari ex coſta lateris viri. Tum quia vir multùm diligit mulierem, ipſique magis adhæret, quàm patri & matri: *Relinquet*, inquit Deus, *homo patrem & matrem, & adhærebit uxori ſuæ, & erunt duo*

in

n carne una: ergo mulier eſt pars viri, ſeu de :oſta viri.

Quantùm ad locum, dico, quòd fuit producta n paradiſo terreſtri; nam Eva fuit formata ex oſta Adami dormientis; ſed Adamus dormivit 1 paradiſo, ad quem fuit à Deo translatus ſtatim oſt creationem ſuam, & in eodem paradiſo eccavit poſt formationem Evæ: ergo Eva fuit fformata in Paradiſo terreſtri. Quantùm ad ›porem Adami, dico, quòd erat verus ſomnus; criptura enim ait, *Cùm obdormiſſet*: reverà ſomnus ille fuit extaticus, & mens Adæ divinitùs uſtrata, & Spiritu Prophetico impleta, alioiin experrectus non dixiſſet, *Hoc nunc os ex ibus meis*, quia ſi ſomnus fuiſſet purus, non ›gnoviſſet myſteria.

Dices: Eva fuit adducta ad Adam, teſte Scripra: ergo non fuit formata de coſta ipſius Adæ; enim, quod ad aliud adducitur, eſt alienum de alio loco venit; unde ſi Eva fuiſſet propriè rmata de coſta Adæ, non fuiſſet deducta ad dam. *Nego* conſequentiam; Deus enim uſus hujuſmodi loquendi forma, ut ſignificaret, n eſſe hominis ſibi eligere uxorem, nec muris dare ſe viro in uxorem; ſed ſolius Dei & sfideliſſimæ ſponſæ, quæ eſt Eccleſia. Hinc , quòd nullus homo debet uxorem ducere à carne inſtigante, inconſulto Cœlo, nec eam nittere, quia à Deo data eſt. Vel dico, quòd us uſus eſt tali forma loquendi, ſeu voluit ducere Evam ad Adam, ut ſciret mulier non ſe dare ſe alteri viro; non autem ut ſignifica- Evam non fuiſſe formatam ex coſta Adami, ancit Scriptura, cui ſuffragatur ratio: nam)eus formaſſet Evam de limo terræ, ipſa creiſſet ſe eſſe caput viri, vel ad minus non eſſe mbrum ejus; quod fuiſſet maximum inconiens, cùm ex Apoſtolo, vir ſit caput mulie-: ſi formaſſet eum de capite viri, voluiſſet dominam viri, quod fuiſſet abſurdum: ſi de

pede, vir voluiſſet deſpicere mulierem, quod eſt prohibendum: ergo convenientius fuit, producere eam de latere viri, ut iſte cognoſceret mulierem eſſe regendam, ut æqualem & ſociam. Tandem, productio Adami & Evæ eſt figura Chriſti & Eccleſiæ, ut colligitur ex illo ad Ephſ. 5. *Sacramentum hoc magnum eſt, ego autem dico in Chriſto & in Eccleſia*; ſed Eccleſia à latere Chriſti ſuum ſumpſit exordium: ergo Eva fuit formata ex coſta Adami.

QUÆSTIO III.

Quibus donis & privilegiis Adam in ſtatu innocentiæ dotatus fuerit.

DIco 1. Adamum non eſſe conditum in puris naturalibus, ſed gratia ſanctificante in ſua creatione fuiſſe ornatum. Hæc concluſio eſt contra aliquos Scotiſtas, eſt tamen probabilior in mente Scoti. Probatur 1. Adamus in primo inſtanti creationis habuit uſum rationis, cùm creatus fuerit perfectus ſecundùm ætatem, & cum omnibus perfectionibus naturalibus, ut dictum eſt ſuprà, & infra dicemus; ad quid ergo Deus non dediſſet gratiam ſanctificantem Adamo? gratia enim nullam aliam diſpoſitionem exigit. Nulla poteſt aſſignari ratio convincens, nec ſuadens oppoſitum: ergo Adamus fuit creatus cum gratia habituali, quemadmodum Angeli creati fuerunt; nam Adamus non habuit gratiam ſanctificantem ex propriis meritis, quoniam gratia gratis datur: ergo cùm Deus ſit pronus ad bonum, & fecerit hominem rectum, ut dicitur Eccl. 7. creavit Adamum in gratia, ſicut in uſu rationis. 2. Adamus in primo inſtanti creationis ſuæ habuit jus ad gloriam; erat enim Deo gratus, & creatus pro-

ropter cœlum, & abſque ullo delicto; ſed jus
l gloriam non habetur, niſi per gratiam ſanctifi-
antem, quæ eſt ſpiritus adoptionis filiorum
Dei: ergo Adamus fuit creatus in gratia. 3. Deus
reavit hominem perfectum quantùm ad per-
ctiones naturales corporis & animæ: ergo pari
tione videtur, quòd fecerit eum perfectum
oad ſupernaturalia, nimirùm in gratia, fide
ſpe. Prob. conſeq. Deus fecit hominem cum
nta perfectione ſupernaturali, quanta eſt illa
ım qua naſcerentur poſteri, ſi primus homo
on peccaſſet, ut eſt evidens; ſed poſteri na-
erentur in gratia, ſi Adamus non peccaſſet:
go Adamus fuit factus in gratia, & conditus
Deo (quod idem eſt ac natus) cum perfectio-
bus ſupernaturalibus.

Dico 2. Adamum in ſua creatione, virtuti-
ıs infuſis, tam moralibus, quàm Theologicis,
donis Spiritus ſancti fuiſſe ornatum: hæc
nclusio probatur ex dictis in præcedenti, &
lligitur ex illo Eccl. 17. *Deus creavit hominem*
terra, & ſecundùm ſe veſtivit illum virtute;
od non debet intelligi ſolùm de virtute
turali, ſed etiam de infuſa, ut exponit
ıguſtinus dicens: *Homo erat pudicitia arma-*
, temperantia compoſitus, claritate ſplendidus.
ndem Adam erat caput omnium hominum:
go in ſua creatione fuit ornatus fide, ſpe, cha-
ate, donis Spiritus ſancti, & virtutibus aliis
ufis.

Dico 3. quòd Adamus in ſua creatione ple-
udinem ſcientiæ quoad naturalia à Deo ac-
pit, ut probat Scriptura Eccl. 17. his verbis:
ciplina intellectus replevit illos, creavit illis
ntiam ſpiritus, ſenſu implevit cor illorum, &
la & bona oſtendit illis. Deinde, Adamus
creatus, quantùm ad corpus, in omni per-
tione, videlicet in integritate ætatis, in fir-
ate virium, &c. ergo, quantùm ad animam,
etiam creatus in omni perfectione natura-

li, videlicet in ſcientia & cognitione rerum naturalium. Tandem, habuit cognitionem & ſcientiam rerum ſupernaturalium, ut ait Hugo Victorinus lib. 1. de Sacramentis: *Cognitionem creatoris primus homo habuiſſe creditur; cognovit enim, à quo creatus fuerat, non eo modo cognoſcendi, quo ex auditu ſolo percipitur, quomodò à credentibus abſens quæritur, ſed quadam interiori aſpiratione, qua Dei præſentia contemplatur*: ergo habuit cognitionem rerum naturalium, ut eſſet rector & doctor omnium hominum.

Dico 4. quòd Adam in ſtatu innocentiæ habuit plenum dominium ſupra omnia animalia, & corporea; nam Geneſ. 1. habetur, Deum dixiſſe primis parentibus: *Dominamini piſcibus maris, & volatilibus cœli, & univerſis animantibus, quæ moventur ſuper terram*. Deinde, Deus fecit omnia propter hominem, ut teſtatur Paulus ad Corinth. 4. *Omnia veſtra ſunt*: in cujus dominii ſignum, Deus adduxit Adamo omnia animantia, ut illis tamquam ſubditis & ſervis nomina imponeret: ergo homo habuit in ſtatu innocentiæ plenum dominium ſupra omnia animalia & corporea.

Dices, contra primam concluſionem: Naturalia & ſupernaturalia ſunt diverſi ordinis: ergo non conferuntur eodem tempore; ſubindeque Adam habuit priùs eſſe naturale, quàm ſupernaturale, ſeu gratiam ſanctificantem, ut expreſsè docet D. Cyrillus lib. 1. de Adam in ſpiritu, ubi ait: *Poſtquam propriæ naturæ rationibus hoc animal*, id eſt Adam, *abſolutum fuit opifice Deo, ſtatim illius ſimilitudine præditus eſt; impreſſa eſt enim in illo divinæ imago naturæ, inſpirato ſpiritu ſancto*. Reſpondeo negando conſequentiam, tum quia ſi argumentum valeret, ſequeretur, quòd Angelus non fuiſſet creatus in gratia ſanctificante, quod eſt contra adverſarios. Tum quia gratia originalis eſt ordinis ſupernaturalis,

ıt docent Theologi cum Doctore in 2. diſt. 29.
:ontra Henricum Gandavenſem; tamen con-
eſſa fuit Adamo in primo inſtanti creationis.
ſum quia animæ Chriſti gratia ſuit conceſſa in
ɔrimo inſtanti: ergo nulla ratio convincit, natu-
alia & ſupernaturalia non poſſe ſimul conferri
imultate temporis, licèt non conferantur ſimul
imultate naturæ & præſuppoſitionis, in quo
ènſu intelligendus eſt D. Cyrillus, qui non lo-
uebatur de prioritate temporis, nec exiſtentiæ,
:d de prioritate præſuppoſitionis; quia gratia
ınctificans, cùm ſit forma à Deo creata, ne-
:ſſariò præſupponit ſubjectum receptivum,
ɔn ut actu exiſtens, ſed ſolùm ut receptivum
ɔexiſtens, quia Deus creavit hominem in
:atia: nam Divus Damaſcenus lib. 2. de fide
)rthodox. cap. 12. inquit: *Fecit Deus hominem
ınocentem, rectum, virtuoſum, ſine ſollicitudine,
ne triſtitia, omni virtute decoratum, omnibus
onis ornatum.*

Dices iterùm; Homo adultus non poteſt juſti-
:ari, quin propriis actibus priùs ſe diſponat;
ım juſtificatio adulti ſit quædam libera deſpon-
tio cum Deo, ad quam requiritur conſenſus:
l Adam non potuit in primo inſtanti ſe diſpo-
re per actus proprios, niſi habuerit ſuum eſſe
iſtentiale ante infuſionem gratiæ, cùm hujuſ-
odi actus ſint operationes, quæ ſequuntur ad
e, & diſpoſitiones quæ præcedunt formam
quam ſunt.

Reſp. primò, argumentum eſſe verum de ju-
ficatione poſitiva, in qua peccatum remittitur
io eſt, quia peccatum fuit voluntariè com-
ſſum, ſicque non poteſt remitti, quin præce-
t voluntaria retractatio in peccatore. Undè
gumentum non valet in Adamo, cujus juſtifi-
tio nullum ſupponit peccatum remittendum;
proindè nullum exigit in ipſo retractationis
:um, cùm non ſit juſtificatio peccatoris, ſed
ùm ſanctificatio hominis, & conjunctio ejuſdē

cum Deo, Reſp. ſecundò, quòd Adam potuit in eodem inſtanti accipere illuminationem fidei, & ei aſſentiri abſque ullo diſcurſu, ſicque per divinam revelationem in eodem inſtanti temporis potuit creari, ſeu accipere eſſe naturale, cognoſcere, conſentire, & conjungi Deo per gratiam ſanctificantem: quia licèt hæc omnia ſolitò requirant ſucceſſionem & diſcurſum; tamen via extraordinaria, & mediante divina revelatione, fieri poſſunt in eodem inſtanti temporis, in quo plures ſunt inſtantia naturæ, ut docet Scotus; alioquin ſequeretur Angelum non fuiſſe creatum in gratia ſanctificante, quod eſt contra omnes Theologos, ut diximus in proprio loco, & contra ſanctos Patres, & maximè Auguſtinum.

QUÆSTIO IV.

Alia dona & privilegia ſtatus innocentiæ recenſentur, & explicantur.

DIco 1. quòd homo in ſtatu innocentiæ, antequàm peccaret, errare aut decipi non poterat. Tum quia in illo ſtatu perfectè cognoſcebat omnia: ergo non poterat errare, nec decipi, cùm error & deceptio, ex ignorantia, malitia, aut inadvertentia ſolitò naſcantur: nec valet dicere, Evam fuiſſe deceptam à ſerpente, & Adamum ab Eva, ut colligitur ex Scriptura; quia Eva jam erat interiùs affecta ad promiſſa ſerpentis, & Adam ad ſollicitationem & complacentiam uxoris.

Dico 2. quòd homo in ſtatu innocentiæ venialiter peccare poterat, adeòque primum Adæ peccatum potuit non eſſe mortale. Ita Scotus in 2. diſt. 21. quia in ſtatu innocentiæ nihil erat incompatibile cum peccato veniali; cùm gra-

tia

tia ſanctificans, & alii habitus ſupernaturales ſimul eſſe poſſint divinitùs cum peccato in eadem anima, ut credunt omnes Scotiſtæ: ergo Adam potuit peccare venialiter in ſtatu innocentiæ, & remanere innocens. Tandem, Adamus in ſtatu innocentiæ potuit dicere verbum otioſum, quod eſt prohibitum ſub veniali: ergo ſi dixiſſet illud, peccaſſet venialiter, & nihilominùs conſervaſſet innocentiam & gratiam, ſicut eam conſervant ſanctiſſimi viri, qui aliquando peccant venialiter.

Objic. Gonet. Donum integritatis ita ſubjiciebat appetitum inferiorem rationi, & rationem inferiorem ſuperiori, ut neque appetitus ſenſitivus extraheretur ab imperio rationis, neque ratio inferior à dominio ſuperioris, quamdiù ipſa ratio ſuperior, quæ eſt ſuprema pars hominis, per humilitatem, obedientiam & amorem, Deo ſubjecta & ſubordinata maneret.

Reſp. conceſſo tali diſcurſu, qui eſt verus, negando conſequentiam; quia ad peccatum veniale non requiritur, quòd appetitus ſenſitivus extrahatur ab imperio rationis, nec ratio inferior à dominio ſuperioris, ut patet in illis qui proferunt mendacium jocoſum, aut verbum otioſum, qui venialiter peccant, ut fatentur omnes, quin tamen eorum appetitus ſenſitivus extrahatur ab imperio rationis, nec à dominio ſuperioris; alioquin peccarent mortaliter.

Dico 3. quòd homo in ſtatu innocentiæ erat immortalis, non quòd haberet impotentiam moriendi, ſed quia habebat potentiam non moriendi, ſi legem ſibi præſcriptam ſervaſſet. Tum quia ſtatus innocentiæ erat veluti quoddam initium ſtatus beatitudinis, ſeu gloriæ & immortalitatis. Tum quia colligitur ex illo Evæ ad ſerpentem; *Præcepit nobis Deus, &c. ne fortè moriamur*: ergo ſi non peccaſſent, ſeu ſi non comediſſent de ligno vitæ, fuiſſent expertes mortis,

tis, quæ eſt ſtipendium peccati, ex Apoſtolo à D. Auguſt. lib. 7. de Geneſ. ad litteram cap. 5. ait: *Corpus Adami ante peccatum, & mortale erat, quia poterat mori, & immortale, quia poterat non mori*, ſcilicet ſervando legem, cujus transgreſſio fuit cauſa mortis, juxta illud, *Per peccatum mors intravit in mundum*: ideòque ſi non peccaſſet, mortuus non fuiſſet, ſed poſt elapſa quædam tempora in cœlum translatus fuiſſet, ut declarat Gregorius Magnus lib. 4. moralium cap. 26. his verbis: *Ad hoc homo in Paradiſo poſitus fuerat, ut ſi ſe ad Conditoris ſui obedientiam vinculo charitatis adſtringeret, ad cœleſtem Angelorum patriam quandoque ſine carnis morte tranſiret.*

Dico 4. Hominem in ſtatu innocentiæ ab omni ægritudine, dolore, & triſtitia fuiſſe immunem, quia hæc omnia & ſimilia fuerunt à Deo impoſita propter peccatum; ut colligitur ex illo: *In ſudore vultus tui veſceris pane tuo.* Deinde, ægritudo, dolor, triſtitia & aliæ pœnæ tendunt ad conſummationem virium & ad interitum: ergo in ſtatu innocentiæ homo erat expers horum malorum.

Quæres 1. An in ſtatu innocentiæ fuiſſent homines propagati per naturalem generationem? Reſpondeo affirmativè, ut probat illud Geneſ. *Creſcite, & multiplicamini, & replete terram*: ex quibus verbis infertur fœcundarum benedictio nuptiarum, ut ait Auguſt. lib. 2. de peccato originali. Deinde, homo in ſtatu innocentiæ erat animal perfectiſſimum, & habebat vim generativam: ergo genuiſſet aliud animal ſimile ſibi, ſcilicet hominem; ſed non genuiſſet ſine commixtione ſexuum, ſeu ſine muliere, quia intra ſe prolem concipere non potuiſſet: ergo in ſtatu innocentiæ homines propagati fuiſſent per naturalem generationem.

Quæres 2. An in ſtatu innocentiæ melius eſſet reſpectu uniuſcujuſque perſonæ, matrimonium con-

ontrahere, quàm virginitatem ſeu continentiam ſervare? Reſpondeo affirmativè. Ratio eſt, quia ſi non eſſet melius, maximè quia modò magis laudatur virginitas, quàm matrimonium; ſed hæc ratio non valet, quia in ſtatu innocentiæ, fœcunditas fuiſſet ſine libidine, quæ modò reperitur frequenter in copula carnali, ratione cujus matrimonium non eſt laudabilius virginitate: ergo in ſtatu innocentiæ, reſpectu uniuſcujuſque perſonæ, melius eſſet contrahere matrimonium, in quo nullum poſſet eſſe malum, quàm ſervare continentiam. Deinde, actus generationis humanæ eſt per ſe bonus, & ideò abſtinere ſe ab illo non eſt per ſe bonum, ſed tantùm per accidens, ſcilicet in quantùm copula carnalis poteſt impedire majus bonum, putà rerum cœleſtium contemplationem: ergo &c.

Quæres 3. An fuiſſet in ſtatu innocentiæ eſus carnium? Reſpondeo cum Goneto negativè; Deus enim determinavit hominem ad eſum fructuum terræ & herbarum, his verbis: *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem ſemen ſuper terram, & univerſa ligna quæ habent in ſe, &c.* Geneſ. 1. ergo eſus carnium non fuiſſet in ſtatu innocentiæ. Deinde, poſt diluvium Deus ſuſtulit talem determinationem, & determinavit eum ad eſum carnium, dicens: *Omne, quod movetur & vivit, erit vobis in cibum; & quaſi olera virentia, dedi vobis omnia*: ergo ſi ſtatus innocentiæ duraſſet, diluvium non fuiſſet, nec peccatum, nec eſus carnium, nec potus vini, ut videri poteſt apud Gonetum.

At licèt in ſtatu innocentiæ homines non bibiſſent vinum propter excellentiſſimã aquarum bonitatem, attamen in illo fœliciſſimo ſtatu fuiſſent vites ad uvarum uſum dumtaxat. An in ſtatu innocentiæ, leones, lupi, & alia animalia carnivora comediſſent aliorum animalium carnes, quas modò comedunt? Reſp. negativè.

Ita

Ita Divus Baſilius homil. 11. in illud Geneſ. 1. *Ecce dedi vobis omnem herbam & univerſa ligna, ut ſint vobis in eſcam, & cunctis animalibus terræ.*

QUÆSTIO V.

An juſtitia originalis; quæ Adamo in ſtatu innocentiæ pro ipſo & ejus poſteris fuit collata, eſſet habitus realiter diſtinctus à gratia ſanctificante?

ADvertendum eſt, cum Doctore in 2. diſt. 29. quòd juſtitia originalis adæquatè ſumpta non erat unus & ſimplex habitus, ſed multiplex Dei donum, quia unus & idem habitus non poterat tam diverſas inter ſe corporis & animę partes regere, nec potentias nedum numero & ſpecie, ſed etiam genere diverſas perficere, ut ait Doctor; ideòque ſubjectum juſtitiæ originalis non erat unicum, ſed varium & diverſum, & reſidebat in anima, & in facultatibus corporis. Difficultas igitur eſt de diſtinctione quæ erat inter juſtitiam originalem, & gratiam ſanctificantem.

Dico, quòd juſtitia originalis ſecundùm perfectionem primariam, quam ponebat in anima, & quæ erat radix & origo cæterarum perfectionum, non erat unus & idem habitus cum gratia ſanctificante; ita Scotiſtæ omnes.

Prob. 1. Juſtitia originalis & gratia ſanctificans reſidebant in diverſis ſubjectis, & habebant diverſos effectus & fines; nam juſtitia originalis reſidebat, etiam inadæquatè ſumpta, in facultatibus animæ, quas ſubjiciebat Deo, & in facultatibus corporis, quas ſubjiciebat animæ; & gratia ſanctificans reſidet in ſola voluntate, vel in ſola anima. Juſtitia originalis in ratione

ju-

titiæ originalis efficiebat naturam humanam
egram, & dirigebat potentias animæ & corris ad finem naturalem & ſupernaturalem;
gratia ſanctificans efficit animam ſanctam,
eo gratam, & filiam Dei adoptivam, & dirit voluntatem ad finem ſupernaturalem dumxat: ergo juſtitia originalis, prout juſtitia orinalis, & prout fuit tantùm in primis parentias, non erat unus & idem realiter habitus
am gratia ſanctificante; quoniam unus & idem
ealiter habitus nequit eſſe in diverſis ſubjectis
ealiter diſtinctis.

Prob. 2. Si juſtitia originalis non eſſet habius realiter diſtinctus à gratia habituali & juſtificante, ſequeretur, quòd recuperata gratiâ per pœnitentiam, vel per baptiſmum, recuperaretur etiam juſtitia originalis, ut eſt evidens; ſed hoc eſt falſum, cùm Adamus per pœnitentiam recuperaverit gratiam ſanctificantem, & non recuperaverit juſtitiam originalem: ergo erant duo habitus realiter diſtincti. Deinde, baptiſmus non fuit inſtitutus ad recuperandam juſtitiam originalem, ſed tantùm ad habendam gratiam ſanctificantem, quia puer fit Filius Dei adoptivus: ergo juſtitia originalis & gratia ſanctificans diſtinguuntur realiter. Denique, privatio juſtitiæ originalis, non eſt privatio gratiæ habitualis: ergo juſtitia originalis & gratia ſanctificans realiter diſtinguuntur.

Reſp. Gonet. Adamo per pœnitentiam, ſicut & nobis per baptiſmum, reſtitui quidem juſtitiam originalem, quantùm ad ſuum primarium & principaliorem effectum, qui eſt ſanctificare animam, & ſubjicere mentem Deo ut fini ultimo; non tamen propterea abſolutè concedendum eſſe, quòd per baptiſmum, vel pœnitentiam, reſtituatur juſtitia originalis; quia hoc nomen abſolutè prolatum denotat vel ipſam juſtitiam adæquatè ſumptam, quatenùs omnia dona & privilegia, quibus homo in

ſtatu

ſtatu innocentiæ gaudebat, complectitur; vel ſaltem ipſam gratiam ſanctificantem, prout formaliter eſt radix & origo illorum, & quatenùs habet peculiarem illum modum informandi ſubjectum, & ſpeciale illud dominium ſupra animam: illa autem ſub hac ratione & formalitate, neque Adamo per pœnitentiam, neque nobis per Baptiſmum reſtituitur, & multò minùs per illa Sacramenta recuperantur omnia illa dona & privilegia, quibus primi parentes in ſtatu innocentiæ gaudebant.

Contra: Primarius & principalior effectus alicujus habitus, aut formæ, non poteſt poni in aliquo ſubjecto, quin habitus pŏnatur; nec habitus poteſt poni in aliquo ſubjecto, quin omnes effectus ejus ponantur in ipſo, modò ſubjectum ſit capax & diſpoſitum: ergo cùm nec per pœnitentiam, nec per baptiſmum, reſtituatur habitus juſtitiæ originalis, nec primarius ejus effectus, vel dicendum eſt, quòd ſi reſtituatur primarius effectus, reſtituuntur omnes, cùm homo modò ſit capax & diſpoſitus ad omnes effectus recipiendos; ſed hoc eſt falſum: ergo habitus juſtitiæ originalis eſt realiter diſtinctus ab habitu gratiæ ſanctificantis; cui, non autem juſtitiæ originali, competit primariò ſanctificare animam; nam ſi Deus infunderet parvulo juſtitiam originalem ſine habitu gratiæ ſanctificantis, non eſſet ſanctus formaliter, nec haberet jus ad gloriam, ait Doctor diſt. 32. ergo juſtitia originalis non reſtituitur quantùm ad primarium effectum, ſeu ad ſanctificationem animæ, per pœnitentiam, vel per baptiſmum.

Obji. 1. Gonet. D. Thom. 1. p. q. 95. art. 1. ad calcem corporis articuli ait: *Per gratiam in anima exiſtentem, inferiora ei ſubdebantur*, ſcilicet Adamo in ſtatu innocentiæ; at ſubdebantur per juſtitiam originalem: ergo hæc erat habitus gratiæ. Prætereà q. 100. art. 1. ad 2. ſic habet: *Neceſſe eſt dicere, quòd ſi pueri nati fuiſſent in* ori-

originali juſtitia, etiam nati fuiſſent in gratia; ſed hæc illatio non eſſet bona, ſi juſtitia originalis fuiſſet habitus realiter & entitativè à gratia diſtinctus; potuiſſet enim ab illa ſeparari: ergo &c.

Reſp. Hæc & alia ſimilia verba D. Thomæ eſſe intelligenda concomitanter, non autem identicè & realiter, quoniam dum Deus infundebat juſtitiam originalem, infundebat ſimul gratiam, ſicut dum infundit gratiam in baptiſmo, ſimul infundit ſpem & fidem: ergo quemadmodum fides & gratia ſunt unus habitus concomitanter tantùm, non verò realiter & entitativè; ita ſimiliter juſtitia originalis & gratia ſanctificans, ſunt unus habitus concomitanter & ratione connexionis, & duo realiter & entitativè, ut conſideranti patebit.

Obji. 2. Juſtitia originalis ſubjiciebat animam Deo, non ſolùm ut authori naturæ, ſed etiam ut authori & fini ſupernaturali, hæcque erat primaria ejus perfectio, ex qua omnes aliæ dependebant; at ſubjectio ad Deum, ut authorem & finem ſupernaturalem, eſt à gratia ſanctificante: ergo in ea conſiſtebat juſtitia originalis ſecùndùm perfectionem primariam quam ponebat in anima, quæ erat radix & origo aliarum.

Reſp. 1. quòd argumentum non probat, juſtitiam originalem non diſtingui à gratia, ſed tantùm convenire cum ipſa in hoc effectu; nam fides & ſpes in ſtatu innocentiæ ſubjiciebant animam Deo, ut authori & fini ſupernaturali, & modò eam ſubjiciunt; tamen juſtitia originalis non erat indiſtincta à fide, nec modò gratia eſt indiſtincta à fide: ergo argumentum non probat, juſtitiam originalem eſſe indiſtinctam realiter à gratia ſanctificante. 2. Diſtinguo minorem; ſubjectio ad Deum eſt à gratia ſanctificante, primariò, ſicut à juſtitia originali, nego minorem; ſecundariò, concedo minorem. Ideòque juſtitia originalis & gratia ſanctificans erant

duo

duo habitus realiter & entitativè diſtincti, cùm effectus primarius gratiæ ſit ſanctificare animam & adoptare, quod juſtitiæ originali non competit.

Quæres, an ſi ſtatus innocentiæ duraſſet, nati fuiſſent illi dumtaxat, qui modò componunt numerum prædeſtinatorum? Reſp. affirmativè. Ita Scotus in 2. q. 2. citans D. Gregor. 4. moral. in fine, ubi ait, *Si parentem primum nulla peccati rubigo corrupiſſet, nequaquam ex ſe filios Gehennæ generaret, ſed illi qui nunc per Redemptorem ſalvandi ſunt, ſoli ab illo Electi naſcerentur.* Ratio eſt, quia ſtatus innocentiæ erat veluti quoddam beatitudinis initium; idcircò illi dumtaxat nati fuiſſent, qui prævidebantur in gratia migraturi, id eſt prædeſtinati ad gloriam, ad quam ordinabatur juſtitia originalis, & præſertim in ſententia Thomiſtarum, qui, ut ex ipſorum dictis conſtat, realem admittunt identitatem inter gratiam habitualem & juſtitiam originalem, cùm gratia ſanctificans ſit ſemen vitæ æternæ.

DISPUTATIO II.

De Paradiſo terreſtri.

MUltipliciter ſumitur Paradiſus in ſacra Scriptura. 1. Pro loco in quo ſunt beati, ſeu pro Cœlo Empyreo. 2. Pro converſatione juſtorum. 3. Pro loco illo in quo Deus poſuit primum hominem, de quo hic agendum eſt.

QUÆSTIO I.

An Paradiſus ſit aliquis locus corporeus in aliqua determinata mundi parte conditus, & in qua?

DIco 1. Paradiſum, quem deſcribit Moyſes, fuiſſe locum viſibilem & corporeum, non verò purè intelligibilem & ſpiritualem; nam materiale & viſibile non poteſt poni in loco ſpirituali; ſed homo fuit poſitus à Deo in Paradiſo terreſtri: ergo Paradiſus terreſtris erat locus viſibilis & corporeus, ſicut primus homo.

Dico 2. Nomine Paradiſi terreſtris non totam terram floribus, plantis, arboribuſque ornatam, ſed locum particularem in regione orbis determinatè ſitum, debere intelligi; quia ex Scriptura conſtat, Deum deportaſſe Adamum de loco, in quo ipſum formaverat, in Paradiſum, & poſteà in pœnam delicti ejeciſſe eum de Paradiſo: ergo nomine Paradiſi terreſtris non debet intelligi tota terra; aliàs ſequeretur Adamum fuiſſe creatum extra terram, quod eſt manifeſtè falſum; ſed locus ſingularis & determinatus.

Dico 3. Paradiſum terreſtrem in Orientis partibus eſſe ſitum; quæ autem regio illa ſit? nihil certi definiri poſſe, ut fatetur etiam Gonetus; nam ſunt qui dicunt, quòd Paradiſus terreſtris eſt in confinibus Meſopotamiæ, alii in Syria Damaſcena, & ideò melius eſt nihil concludere quantùm ad regionem Orientis. Prob. igitur concluſio. 1. Ea quæ juxta ſacram Scripturam reperiuntur in Paradiſo terreſtri, naſcuntur in Oriente, ut legenti Scripturam & hiſtoriam patebit: ergo Paradiſus terreſtris eſt in Oriente. 2. Oriens eſt terra amœniſſima, & aliis

& aliis fœcundior, ut conſtat: ergo Paradiſus terreſtris, qui erat terra voluptatis & deliciarum, erat in Oriente. 3. Geneſ. 2. dicitur: *Plantavit Dominus Deus Paradiſum in Edem ad Orientem:* ergo &c.

Paradiſus ille erat locus amœniſſimus & jucundiſſimus, ut Moyſis refert hiſtoria: maximam enim habebat cum ſtatu innocentiæ proportionem: ſicque quemadmodum terra noſtra maledicta fuit propter peccatum, ita benedicta fuit terra Adami innocentis: ſed ſtatus innocentiæ erat omni benedictione ac ſpirituali ſuavitate plenus, nulla erat ibi rebellio in potentiis, nullaque infirmitas, ut docent ſancti Patres: ergo locus, in quo habitabat ille innocens, debuit eſſe amœniſſimus & jucundiſſimus, deliciis affluens, omnem creaturæ ſenſibilis exuberans pulchritudinem, ut decebat virum rectum, totius orbis principem & dominum. In cœlo hujus Paradiſi perpetuus erat ſalubris aſtrorum influxus, in aere firma ſerenitas, ac puritas: in terra, aquarum copia, fructuum abundantia, plantarum atque arborum multitudo, ut ſuadet illud Geneſ. 2. verſ. 9. *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum viſu, & ad veſcendum ſuave;* ex quibus verbis inferunt Doctores, arborum alias eſſe fructuoſas ad veſcendum, & alias infructuoſas, ſed ſolùm ad ornatum, varietatem, & pulchritudinem loci.

Fluvius qui egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum Paradiſum, dividebatur in quatuor capita. Nomen primi *Phiſon*, qui eſt *Ganges*, ſeu flumen Indiæ, ubi aurum eſt optimum; non eſt enim aliud flumen Gange majus in Hevilath, quæ eſt terra Indiæ. Nomen fluvii ſecundi *Gehon*, id eſt Nilus, tranſiens per Ægyptum, & peragrans terram Æthiopiæ, Gehon enim ipſe eſt qui circumit omnem terram Æthiopiæ, ut teſtatur Moyſes. Nomen verò fluminis tertii, *Tygris*: ipſe vadit contra Aſſyrios.

Flu-

Fluvius autem quartus, ipſe eſt *Euphrates*. Iſti duo poſteriores, Tygris ſcilicet & Euphrates, originem habent in montibus Armeniæ majoris, & curſum per Meſopotamiam, Aſſyriam, & Chaldæam, exitum verò in ſinum Perſicum, ut tenent plures authores.

QUÆSTIO II.

Quem ſitum, ſeu altitudinem habeat Paradiſus terreſtris?

Dico cum pluribus Doctoribus, Paradiſum terreſtrem in ſuprema hujus infimæ regionis aeris parte poſitum eſſe; quia probabile eſt, quòd Deus poſuit hominem in quodam loco libero à frigiditate, & humiditate, & ab aliis perturbationibus; ſed talis locus nequit eſſe in globo lunari, nec in ſuprema aeris regione, benè verò in ſuprema hujus infimæ regionis parte, ut fatentur omnes: ergo in ipſa ſiſtit Paradiſus terreſtris.

Dico 2. Quòd probabilius eſt, Paradiſum terreſtrem non eſſe locum ſpatioſum & patentem, ut eſt v. g. Gallia, vel Hiſpania, ut dixerunt plures; nec arctum, ut eſt v. g. hortus; ſed fuiſſe ita ſpatioſum & amplum, ut ad quindecim aut viginti leucas exceſſerit. Ita ferè omnes Theologi.

Dico 3. Paradiſum terreſtrem fuiſſe amœniſſimum & jucundiſſimum; erat enim locus voluptatis & deliciarum, ut refert Moyſes, & D. Damaſcenus lib. 2. de Fide cap. 11. appellat eum, lætitiæ & voluptatis promptuarium: ergo erat locus amœniſſimus & jucundiſſimus: *In quo plantaverat Deus omnifariam arborum pulchritudinem, quæ gratiſſimæ eſſent aſpectu, & jucundiſſimum ſui exhiberent uſum*, inquit Baſilius.

Dico

Dico 4. quòd arbor vitæ, & lignum ſcientiæ boni & mali, non conferebant vitam & ſcientiam phyſicè, ſed moraliter; eo modo quo Sacramenta novæ legis cauſant gratiam: nam arbor illa erat naturalis, & ejuſdem ſpeciei cum aliis arboribus terræ, nimirùm, malis, dato, quòd arbor illa eſſet malus, ut exiſtimant plures; aliàs fuiſſet unica in ſua ſpecie, quod non conſtat; & ideò habebat virtutem naturalem quam aliæ habent, & conferebat vitæ diuturnitatem, non autem veram immortalitatem, ut advertunt Theologi; quia Deus ſtatuerat conferre vitæ diuturnitatem, & ſcientiam boni & mali, ſicut ſtatuit conferre gratiam per Sacramenta.

Quæres, an Paradiſus terreſtris ſubſiſtat adhuc? Reſp. cum probabiliori ſententia affirmativè; nam Eccl. 44. habetur: *Henoc placuit Deo, & translatus eſt in Paradiſum, ut det gentibus pœnitentiam*; ſed Henoc adhuc vivit in illo Paradiſo, ut extremo mundi, & Antichriſti tempore veniat, & omnibus pœnitentiam prædicet: ergo adhuc ſubſiſtit Paradiſus: at Paradiſus ille non eſt locus beatorum, in quo non habitant viatores: ergo eſt terreſtris.

Dices: Scriptura ſacra ſuadet Paradiſi terreſtris deſtructionem; legitur enim Geneſ. 7. *Inundaverunt aquæ, & omnia repleverunt in ſuperficie terræ, & prævaluerunt nimis ſuper terram, opertique ſunt omnes montes excelſi ſub universo cælo: quindecim cubitis altior fuit aqua, ſuper montes fuit aqua quos operuerat*: ergo periit ille Paradiſus terreſtris per aquas diluvii. *Nego* conſequentiam, quia L. y *Omnes* non eſt ita intelligendum, ut nullam patiatur exceptionem; interdum enim ſignificat magnam partem univerſalitatis, ut obſervant plures expoſitores in ſacra Scriptura; & ideò ab univerſali illuvione excipi poteſt Paradiſus terreſtris. Tum quia, ut ſubſiſteret, Deus poſuit cuſtodiam Angelicam, ut

ha-

habetur Geneſ. 3. verſ. 24. *Ejecitque Adam, & collocavit ante Paradiſum voluptatis Cherubim, & flammeum gladium atque verſatilem, ad cuſtodiendam viam ligni vitæ.* Tum quia quatuor flumina in quæſtione præcedenti memorata, quæ de Paradiſo terreſtri juxta ſacram Scripturam egrediebantur, adhuc ſubſiſtunt: ergo pariter ſtat locus, è quo fluunt, nimirùm Paradiſus terreſtris.

DISPUTATIO III.

De ſtatu naturæ lapſæ.

OMitto diſputationem *de ſtatu naturæ integræ*, cùm ſit diverſus à ſtatu naturæ puræ tantùm, quia addit vigorem, appetitum ſenſitivum rationi perfectè ſubjiciendi; ideò ſit

QUÆSTIO I.

Quodnam fuerit primum Adæ peccatum, à quo vitiata & corrupta fuit hominis natura?

DIco, primum Adæ peccatum non fuiſſe ſuperbiam, ſed inordinatum uxoris amorem. Probatur: Si primum Adæ peccatum fuiſſet ſuperbia, maximè quia ejus prima mala intentio fuiſſet circa ſimilitudinem Dei, ſeu quia primò voluiſſet ſe eſſe ſimilem Deo, ut colligitur ex Goneto; ſed hæc ratio eſt falſa: ergo primum Adæ peccatum non fuit ſuperbia, ſed inordinatus uxoris amor. Major eſt certa, quia non poteſt dari peccatum ſine actu poſitivo

voluntatis. Probatur minor: Adam peccavit muliere ſuggerente; hoc ſuppoſito apud omnes, dico, quòd prima volitio, aut nolitio, ſeu primus actus defectuoſus Adami, fuit conformior primæ petitioni defectuoſæ mulieris ſuggerentis; aliàs non dixiſſet: *Mulier quam dediſti mihi, &c.* nec *Mulier decepit me*; ſed prima intentio defectuoſa mulieris ſuggerentis, non fuit provocare maritum ad volitionem æqualitatis & ſimilitudinis cum Deo, ad quam ſerpens provocavit Evam; nam in ſacra Scriptura non legitur, Evam dixiſſe marito: *Erimus ſicut dii*, ut ſerpens dixit Evæ; ſed tantùm: *Tulit de fructu illius, comedit, & dedit viro ſuo*, ut fatetur Adamus his verbis: *Mulier quam dediſti mihi ſociam, dedit mihi de ligno, & comedi*: ergo prima intentio defectuoſa mulieris fuit provocare maritum ad amorem & complacentiam ſui, non verò ad æqualitatem Dei, ad quam ipſa provocata fuit à ſerpente.

Confirm. Ideò primum Evæ peccatum fuit ſuperbia in ſententia Thomiſtarum, quia habuit primò appetitum inordinatum excellentiæ in ſcientia, ſeu ſimilitudinis Dei, quam ſerpens ipſi propoſuit his verbis: *Scit enim Deus, quòd in quacumque die comederitis ex eo, aperientur oculi veſtri, & eritis ſicut dii, ſcientes bonum & malum*; at primus inordinatus appetitus Adami, non fuit excellentiæ in ſcientia, cùm non fuerit ipſi propoſita, ſed appetitus complacentiæ & amoris mulieris; comedit enim, ſeu peccavit, inquit Auguſt. quia *Noluit contriſtare Evam, quam credebat poſſe ſine ſuo ſolatio contabeſcere, ſi ab ejus alienaretur animo*; ergo Adamus non peccavit volendo æqualitatem Dei, ſed nimis & inordinatè adhærendo mulieri.

Objic. 1. Gonet. Ex Scriptura Eccl. 10. *Initium omnis peccati ſuperbia*. Et Tobiæ 4. *In ipſa* (ſcilicet ſuperbia) *initium ſumpſit omnis perditio*, quæ verba de primo Adami peccato, à quo

omnis

omnis noſtra perditio & peccatum originem trahit, intelligunt D. Auguſt. Divus Thomas, & D. Gregor.

Reſpond. hæc verba non eſſe intelligenda formaliter de primo Adami peccato, ſed antecedenter & radicaliter, quia ſuperbia Evæ fuit cauſa & initium peccati Adæ; iſte enim peccavit ſuggerente muliere ſuperbifica, ut ipſe fatetur dicẽs: *Mulier quam dediſti mih ſociam, dedit mihi de ligno, & comedi*; ex quo peccato, nimirùm inordinato uxoris amore, originem trahit perditio noſtra; meritò igitur ſuperbia dicitur: *Initium omnis peccati*, quia peccatum Evæ fuit initium peccati Adæ, & peccatum Adæ initium aliorum.

Objic. 2. Primum motivum, quod diabolus illis propoſuit ad comedendum de ligno vetito, fuit inordinata ſui excellentia, nempè *Eritis ſicut dii*, quæ eſt proprium objectum ſuperbiæ; ſciebat enim callidiſſimus hoſtis, nihil æquè efficax ad illorum appetitum excitandum objici poſſe, ac talem excellentiam; ideòque rectè deducitur, primos parentes hoc motivo fuiſſe primò elatos, & inde ad comedendum de ligno vetito proceſſiſſe, per quam comeſtionem ipſe diabolus talem excellentiam aſſequendam promiſerat.

Reſpondeo, primum motivum Adæ propoſitum, non fuiſſe inordinatam excellentiam, nempè *Eritis ſicut dii*: cùm diabolus Adamum minimè allocutus fuerit immediatè; alioquin non dixiſſet, *Mulier quam dediſti mihi*: ſed ſicut dixit Eva, *Serpens ſeduxit me*: ergo diabolus non propoſuit Adæ hoc motivum excellentiæ, *Eritis ſicut dii*. Nec valet dicere, diabolum locutum fuiſſe pluribus, ut conſtat ex illo verbo *eritis*, quia loquendo Evæ, loquebatur de Adamo, à quo Eva dependebat, & ut Eva haberet, unde poſſet tentare maritum.

Obj. 3. In ſtatu innocentiæ, omnia in homine

ſuere perfectè coordinata, ita ut unumquodque firmiter ſub ſuo ſuperiore contineretur, nempè corpus ſub anima, appetitus ſenſitivus ſub ratione, & ratio inferior ſub ratione ſuperiori, quamdiu iſta ſub Dei amore conſervaretur; hujuſmodi enim ſubjectio & firmus ordo, erat proprius effectus originalis juſtitiæ, & ex eo fiebat ut appetitus ſenſitivus in nullum objectum propenderet, niſi ex imperio rationis; nec ſimiliter ratio inferior in aliquid tenderet, niſi juſſa à ſuperiori; atque adeò in tali ſtatu omnes animi motus, ſive proſecutionis, ſive fugæ, ab ipſa ratione ſuperiori inchoari debebant; unde primum Adæ peccatum debuit habere pro objecto tale bonum, ad quod talis ratio ſecundùm ſe afficeretur: at ratio ſecundùm ſe non afficitur ad bona ſenſibilia (hoc enim munus eſt appetitus ſenſitivi, vel ejuſdem rationis ut à tali appetitu ſollicitatæ & ad ipſum depreſſæ) ſed ſolùm afficitur ad ſpiritualia, in quibus excellentia rationalis naturæ conſiſtit: ergo Adæ peccatum fuit circa aliquod objectũ ſpirituale, fuitque reverà inordinatus appetitus excellentiæ in ſcientia, ſeu ſimilitudinis Dei, ſubindeque actus ſuperbiæ, quæ eſt amor inordinatus propriæ excellentiæ, illamque reſpicit ut proprium objectum.

Reſpondeo 1. negando majorem; quia licèt in homine omnia fuiſſent perfectè coordinata, hoc non obſtat; tum quia ex hoc ſequeretur Adamum non potuiſſe peccare peccato ſuperbiæ, nec gulæ, ratione hujuſmodi coordinationis omnium, quod eſt falſum.

Reſp. 2. negando minorem: ratio enim poteſt ad omne malum tendere ſub ratione boni; alioquin ſequeretur, quòd dum homo peccat circa ſenſibilia, peccaret abſque prævio judicio, & ſine malitia, cùm judicium & malitia ſupponant actum rationis & plenæ cognitionis: ſed hoc eſt falſum: ergo & quòd ratio afficiatur ſolùm ad bona ſenſibilia.

Quæ-

Quæres, Qualis fuerit ſerpens, qui tentavit Evam in Paradiſo terreſtri? Reſpondeo, Fuiſſe verum ſerpentem: nam Eva dixit: *Serpens decepit me*: ſed hæc excuſatio fuiſſet falſa, ſi ſerpens non fuiſſet verus ſerpens à dæmone aſſumptus, & 3. Geneſ. habetur: *Sed & ſerpens erat callidior cunctis animantibus terræ, quæ fecerat Dominus*: ergo ſerpens ille erat verus, & verè callidus, ad cujus aſpectum non exhorruit Eva, quia malignitatem ejus ignorabat, ut aſſerunt plures Theologi.

Serpens ille potiùs tentavit Evam, quàm Adamum: primò, quia mulier eſt facilior ad credendum, ut monet S. Auguſtin. lib. 14. de Civit. cap. 11. ubi ait: *A fœmina, parte ſcilicet inferiore illius humanæ copulæ, incepit, ut gradatim perveniret ad totum, non exiſtimans virum facilè credulum*. Secundò, quia eſt infirmior ad reſiſtendum, ut probat natura ſexus. Tertiò, quia mulier eſt ad caſum proclivior ratione ignobilioris conſtitutionis: natura enim erat fortior in Adamo, quàm in Eva inquit Divus Bonaventura Doctor Seraphicus; & gratia creditur fuiſſe in ipſo abundantior, quia vir erat caput mulieris, ut monet Apoſtolus. Deus permiſit Diabolo tentare Evam, potiùs in ſpecie ſerpentis, quàm alterius animalis, ut per hoc, quòd ſerpens eſt animal turpe & venenoſum, Eva poſſet aliqualiter deprehendere dolum ipſius, ut tentatio ſcilicet eſſet minùs violenta; & ſi caderet, eſſet Eva minùs excuſabilis, ut obſervant plures expoſitores in Geneſim; quia illa ſerpentina ſpecies faciliùs poterat à tentatore mulierem avocare, quàm ſpecies columbina, quæ juxta ſacram Scripturam exprimit ſanctitatem & innocentiam.

QUÆSTIO II.

Quas privationes, & defectus, aut vulnera, Adæ peccatum in naturam humanam induxerit?

DIco 1. Naturam humanam per Adæ peccatum, juſtitia originali, gratia ſanctificante, fide, ſpe, charitate, aliiſque virtutibus & donis ſupernaturalibus fuiſſe ſpoliatam. Probatur: Si Adamus non peccaſſet, omnes poſteri habuiſſent juſtitiam originalem; gratiam ſanctificantem, & omnia alia dona ſupernaturalia, cùm omnes in ſtatu innocentiæ procreati fuiſſent: at quia peccavit, omnes poſteri naſcuntur & procreantur ſine juſtitia originali, & abſque ullo dono ſupernaturali: ergo per peccatum Adæ natura humana ſpoliata fuit juſtitia originali, gratia ſanctificante, &c. Nec valet dicere, fidem & ſpem manſiſſe in Adamo poſt peccatum, & conſequenter per peccatum Adæ, naturam non fuiſſe ſpoliatam ſpe, nec fide: Quoniam permanſerunt in Adamo, ut perfectiones perſonales, non autem ut dona naturæ transfundenda in poſteros cum ipſa natura; unde licèt non amiſerit eas pro ſe, amiſit tamen pro nobis.

Dico 2. Naturam humanam per Adæ peccatum, dono *moralis integritatis* fuiſſe privatam. Ratio eſt, quia donum integritatis conſiſtens in coordinatione omnium potentiarum corporis & animæ, & motuum concupiſcentiæ, proveniebat ex juſtitia originali, ut conſtat ex dictis; ſed per peccatum Adæ natura humana fuit privata juſtitia originali: ergo etiam dono integritatis.

Dico 3. quòd primi Parentes poſt inobedientiam,

tiam, & omnes eorum poſteri, dono immortalitatis & impaſſibilitatis, quo natura humana in ſtatu innocentiæ gaudebat, privati ſunt, & variis miſeriis, ac ærumnis, mortique facti obnoxii. Tum quia hæc dona pertinent ad donum integritatis. Tum quia gravitas peccati, tali pœna punienda erat. Tum quia, ut ait Iſaj. cap. 1. *Omne caput languidum, & omne cor mærens, à planta pedis uſque ad verticem non eſt in eo ſanitas; vulnus, & livor, & plaga tumens.* Primi Parentes nedùm fuerunt privati dono immortalitatis, ſed etiam facti obnoxii variis miſeriis, & vulnerati etiam in potentiis naturalibus, ut exiſtimat Laurent. Juſtin. ſermone de S. Joan. Euang. dicens: *Adam unius peccati conſenſu, immenſas animæ & corporis divitias ſpirituales amiſit.*

Adamus ob peccatum ſuum triplici pœna fuit mulctatus, nimirùm maledictione terræ in ipſius laboribus, ejuſdem ſpinarum & tribulorum germinatione, & victus parcitate & labore, ut evidenter conſtat in tertio capite libri Geneſis, & eodem capite colligitur, Evæ etiam tres fuiſſe à Deo injunctas pœnas, nempè ærumnarum multiplicationem in multitudine conceptuum, dolorem in partu, & ſubjectionem ſub poteſtate viri; cùm ibi legatur: *Mulieri quoque dixit: Multiplicabo ærumnas tuas, & conceptus tuos: in dolore paries filios, & ſub viri poteſtate eris, & ipſe dominabitur tui*: ex eodem capite conſtat etiam Deum aliquas ſerpenti injunxiſſe pœnas.

QUÆSTIO III.

An homo in ſtatu naturæ lapſæ per peccatum originale factus ſit debilior ad bonum & pronior ad malum, quàm fuiſſet in ſtatu puræ naturæ?

DIco, quòd homo in ſtatu naturæ lapſæ, non habens peccatum actuale, ſed tantùm originale, non eſt debilior ad bonum morale, quàm eſſet in ſtatu naturæ puræ. Probatur: Bonum morale naturale non exigit provenire à principio ſupernaturali; tum quia principium ſupernaturale requiritur tantùm ad opus ſupernaturale & meritorium; tum quia omnia opera infidelium eſſent peccata, quod eſt falſum, ut dicemus in proprio loco: ergo cùm per peccatum homo non amiſerit principia naturalia, nec libertatem, ſed ſolùm principia ſupernaturalia boni & meriti, ſequitur, quòd homo per peccatum originale non eſt debilior ad bonum morale, quàm eſſet in ſtatu naturæ puræ. Antecedens eſt certum, probatur conſequentia: Potentia remanente integra & eadem, eadem remanet facilitas ad actum ex parte potentiæ: ſed voluntas Adami poſt peccatum remanſit libera, & naturaliter æquè integra, ac fuiſſet in ſtatu naturæ puræ: ergo non fuit debilior ad bonum morale per peccatum, quàm fuiſſet in ſtatu naturæ puræ. Deinde, homo per peccatum originale non fuit deterioris conditionis, quantùm ad humana & naturalia corporis & animæ; cùm peccatum originale nullam morbidam qualitatem reliquerit in anima: ergo homo in ſtatu naturæ lapſæ non fuit debilior ad bonum naturale morale, quàm eſſet in ſtatu naturæ puræ. Denique, Adam in ſtatu naturæ lapſæ ha-

habuit auxilium Dei extrinſecum & gratiam ſufficientem: ergo non erat debilior, quàm eſſet in ſtatu naturæ puræ; cùm debilitas provenire debeat vel ex aliqua qualitate morbida debilitante animam, vel ex defectu alicujus auxilii extrinſeci.

Dices 1. Homo per peccatum fuit vulneratus in potentiis naturalibus, ut dictum eſt ſuprà, non verò in ſtatu naturæ puræ: ergo eſt debilior in ſtatu naturæ lapſæ, ratione vulneris. Reſp. negando conſequentiam; quia homo dicitur vulneratus in potentiis naturalibus reſpectu naturæ ſanctificatæ & juſtitiam originalem habentis, non verò reſpectu naturæ humanæ conſideratæ in puris naturalibus; nam dum Theologi dicunt, quòd homo fuit vulneratus in naturalibus, non intelligunt Adamum perdidiſſe aliquid intrinſecum & naturale, ſed aliquid ſupernaturale quo potentiæ naturales erant proniores ad bonum; unde cùm quæſtio non procedat de homine in ſtatu naturæ ſanctificatæ, ſed tantùm de homine in ſtatu naturæ puræ, neganda eſt conſequentia.

Dices 2. Homo in ſtatu naturæ lapſæ non poteſt propriis viribus abſque ullo ſpeciali concurſu diligere Deum efficaciter ſuper omnia prout eſt author naturæ, ut docet Divus Thomas: ſed in ſtatu naturæ puræ poteſt illum ſic diligere: ergo in ſtatu naturæ lapſæ eſt debilior. Reſpondeo 1. negando majorem, quia homo in utroque ſtatu poteſt viribus liberi arbitrii & concurſu generali, Deum ſuper omnia diligere ut authorem naturæ dilectione affectiva, ſaltem per aliquod breve temporis intervallum, & in aliqua occaſione, ut colligitur ex Scoto in 3. diſt. 27. quæſt. unica, & ut fuſiùs dicemus in tractatu de gratia. Reſpondeo 2. negando minorem, quia in ſtatu naturæ puræ indiget etiam auxilio ſpeciali, ſicut in ſtatu naturæ lapſæ.

Dices 3. Homo per peccatum originale eſt averſus à Deo, nedum prout eſt finis ſupernaturalis; ſed etiam prout eſt finis naturalis, & in ſtatu puræ naturæ eſt ſolùm averſus à Deo, prout eſt finis naturalis: ergo homo in ſtatu naturæ lapſæ eſt debilior ad bonum morale, quàm in ſtatu naturæ puræ. *Nego* ſecundam partem antecedentis: nam ſi homo fuiſſet in ſtatu puræ naturæ conditus, caruiſſet etiam converſione ad Deum, ut authorem naturæ, cùm non fuiſſet à Deo applicatus ad amorem boni honeſti determinatè, nec ad amorem Dei, ut eſt author naturæ, ut ſuppono: ergo tam eſt averſus à Deo, prout eſt ultimus finis naturalis in ſtatu naturæ puræ, quàm in ſtatu naturæ lapſæ: ſola differentia eſt in modo eſſendi; nam in ſtatu naturæ lapſæ, eſt in averſione poſitiva & culpabili, & in ſtatu naturæ puræ eſſet in averſione merè negativa, ſeu inculpabili. Unde neganda eſt conſequentia.

DISPUTATIO IV.

De ſtatu naturæ reparatæ.

PAuca dicenda ſunt hìc de ſtatu naturæ reparatæ, cùm omnes difficultates ejus ad tractatum de gratia pertineant; ideò ſit

QUÆ-

QUÆSTIO I.

An primi parentes peccati ſui veniam & æternam ſalutem conſecuti fuerint?

DIco 1. Adamum per pœnitentiam peccati ſui veniam fuiſſe conſecutum, & in gratiam Dei reſtitutum; ita SS. Patres & Theologi, nam Gregor. lib. 6. epiſt. 31. ait: *Adam per pœnitentiam ad vitam redit*. Deinde, Deus deſtinavit Adamum ad pœnitentiam, dum dixit: *In ſudore vultus tui veſceris pane tuo*, & Evam cui dixit: *In dolore paries*: ergo Deus volebat per illam pœnitentiam reſtituere Adamum & Evam in gratiam, quæ eſt effectus & finis pœnitentiæ. Denique, hanc veritatem ſuadet Scriptura; dicitur enim Sap. 10. cap. *Hæc illum, qui primus formatus eſt à Deo Pater orbis terrarum, cùm ſolus eſſet creatus, cuſtodivit, & eduxit illum à delicto ſuo*: ergo Sapientia æterna liberavit Adamum (de quo hæc verba debent intelligi) à peccato, & eum in gratiam reſtituit, ſicuti reſtituit omnes peccatores, qui veram pœnitentiam agunt.

Dico 2. Adamum ſalutem æternam conſecutum eſſe, ut ait Nazianzenus orat. 3. *Vtrumque* (ſcilicet Adamum & Evam) *ſerpens decepit, utrumque Chriſtus paſſione ſuæ ſalute donavit*: ergo Adamus conſecutus eſt vitam æternam. Aliunde, Adamus pœnitentiam perpetuam egit, ideòque mortuus eſt in gratia reſtituta; at morientibus in gratia & pœnitentia, infallibiliter datur vita æterna: ergo data fuit Adamo & Evæ.

Quæres, an homines in ſtatu naturæ reparatæ per Chriſtum, intentiorem gratiam & plura ac majora merita habeant, quàm habuiſſent, ſi in ſtatu innocentiæ perſeveraſſent? Reſpondeo

affirmativè, ut patet ex illo Joan. 10. ubi legitur Chriſtum dixiſſe: *Ego veni ut vitam habeant, & abundantiùs habeant*. Præterea ſtatus Euangelicus eſt nobilior & pretioſior ſtatu innocentiæ, quia habet caput nobilius & dignius: ergo in ſtatu Euangelico gratia debet eſſe intentior, & merita majora, quàm fuiſſent in ſtatu innocentiæ.

Suaderi poteſt reſponſio. Tum quia gratia & meritum augentur ex difficultate operis; nam gratia eſt veluti principium ad facilitandam & elevandam naturæ facultatem conceſſum, ac proinde ubi eſt major difficultas, ibi neceſſaria eſt major gratia; ſed in ſtatu naturæ reparatæ, majores ſunt difficultates, quàm in ſtatu innocentiæ, ut eſt prorsùs evidens: ergo in ſtatu naturæ reparatæ, gratia eſt major, & meritum eſt majus. Tum quia ex D. Thoma, in ſtatu innocentiæ, gratia data fuit primis parentibus independenter à meritis Chriſti, & in ſtatu reparatæ datur propter merita Chriſti, qui nobis eam meruit: ergo ex eodem doctore nunc majorem habemus gratiam. Tum quia Eccleſia vocat culpam Adæ, fœlicem, quia talem ac tantùm meruit habere redemptorem: ergo ſtatus præſens eſt fœlicior ſtatu innocentiæ, ſi non ſimpliciter, ſaltem ſecundùm quid, nimirùm quatenus habemus Chriſtum redemptorem & gratiæ largitorem, & majorem gratiam.

QUÆSTIO II.

In quo differat gratia ſtatus naturæ lapſæ & per Chriſtum reparatæ, à gratia ſtatus innocentiæ?

Calvinus, Luther, & alii credunt gratiam ſtatus naturæ reparatæ, quæ ſolitò dicitur gra-

gratia medicinalis, neceſſitare voluntatem ad conſenſum; ideòque concludunt, quòd gratia ſtatus naturæ lapſæ & per Chriſtum reparatæ, eſt diverſa in ordine ad voluntatem humanam à gratia ſtatus innocentiæ, quæ vocatur gratia ſanitatis; unde

Dico, quòd gratia medicinalis Chriſti non neceſſitat voluntatem humanam ad conſenſum ſed in ea relinquit diſſentiendi potentiam, ſubindeque fictitia eſt illa differentia, quam Calvinus inter gratiam medicinalem & gratiam ſanitatis conſtituit. Hæc concluſio eſt communis apud Theologos.

Prob. 1. Deus conqueritur de Iſraelitis, quòd ſuis divinis mandatis non paruerint, ut patet ex illo Iſa. 5. *Quid ultra debui facere vineæ meæ, & non feci? Expectavi, ut faceret uvas, & fecit labruſcas*: ergo Iſraelitæ habebant potentiam diſſentiendi gratiæ medicinali, quoniam ſi fuiſſent neceſſitati per gratiam ad conſenſum, certò non feciſſent labruſcas, ſed uvas quas Deus expectabat. Probatur conſequentia: Illa querela erat juſta: ergo illa vinea habebat omne neceſſarium ad productionem uvarum, nempè gratiam: ergo illa gratia reliquit vineam, ſcilicet animam liberam & abſque ulla neceſſitate.

Probatur 2. Illa gratia medicinalis datur homini, ut perveniat ad vitam æternam, cùm gratia ex ſacra Scriptura ſit ſemen vitæ æternæ & medium ad gloriam: ſed nemo pervenit ad gloriam coactè, ſed liberè: ergo illa gratia non neceſſitat voluntatem ad conſenſum. Probatur minor. 1. Vita æterna datur adultis ut præmium & ut corona, ideòque ſupponit meritum: atqui meritum non poteſt eſſe ſine libertate, ut dicemus infrà; ergo voluntas humana poteſt poſita gratia diſſentire, & non pervenire ad gloriam. Illi qui cruciantur in inferno, ſunt damnati, quia voluerunt, ſeu quia

noluerunt conſentire gratiæ, alioquin falſum eſt dicere reprobo: *Perditio tua ex te eſt*: ergo gratia medicinalis non neceſſitat ad conſenſum, nec ad gloriam. Tandem, *Si quis dixerit*, habetur in Concil. Trident. ſeſſione 6. canone 4. *liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum nihil cooperari aſſentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam juſtificationis gratiam ſe diſponat, ac præparet, neque poſſe diſſentire, ſi velit, ſed veluti inanime quoddam nihil omninò agere, merèque paſſivè ſe habere; anathema ſit*: ergo gratia medicinalis non neceſſitat liberum arbitrium, ita ut non poſſit diſſentire, ſi velit. Nec valet objicere, quòd Deus ex ſacra Scriptura nos trahit, cùm non trahat nos phyſicè per gratiam neceſſitantem, ſed moraliter per gratiam prævenientem.

Dices: Divus Auguſtinus lib. de gratia, & libero arbitrio cap. 17. ait: *Sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad pietatis opera nihil valemus*; & epiſt. 107. ad Vital. *Quapropter ut in Deum credamus & piè vivamus, non eſt volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei, non quia velle non debemus & currere, ſed quia in nobis velle operatur & currere*: ergo gratia medicinalis voluntatem impedit ad opus bonum, eamque ita neceſſitat, ut non poſſit diſſentire. *Addes*, Propheta Regius ſuppliciter Deum exorabat, ut ſuam voluntatem inclinaret in mandatorum obſervantiam: ergo determinatio, aut inclinatio ad opus bonum eſt totaliter à gratia medicinali, ſicque ipſa eſt quæ voluntatem noſtram impellit ad opus bonum.

Reſpondeo, authoritatem divi Auguſtini non probare, gratiam neceſſitare voluntatem ad conſenſum, nec ad producendum opus bonum; ſed ſolùm voluntatem humanam dependere ab ipſa gratia in productione operis boni, ut ſuadet idem ſanctus Doctor lib. de ſpirit. & litt.

cap. 34. ubi ait: *Profectò ipſum velle credere, Deus operatur in homine, & in omnibus miſericordia ejus prævenit nos; conſentire autem vocationi Dei, vel diſſentire ab ea, propriæ voluntatis eſt*: ergo gratia non neceſſitat voluntatem ad opus bonum, ſed adjuvat: alioquin immeritò laudaretur Eccl. 11. vir qui potuit facere mala & non fecit, cùm in naturalibus & neceſſariis non laudemur, nec vituperemur, quippècum coactio tollat libertatem, tollit quoque meritum & demeritum. Ad additum, nego conſequentiam: quia Deus inclinat voluntatem concomitanter & liberè, non impellendo phyſicè, ſed ſimultaneè adjuvando. Unde Propheta non poſtulabat à Deo inclinari, ita ut non poſſet reſiſtere, nec diſſentire; ſed poſtulabat auxilium, ut poſſet ſe inclinare ad obſervantiam mandatorum Dei, quia ſine gratia non poterat inclinari ad opus bonum.

Inſtabis: Apoſtolus ad Roman. 9. ait: *Voluntati ejus quis reſiſtet?* & Iſaj. 46. *Conſilium meum ſtabit, & omnis voluntas mea fiet*: ergo dum Deus infundit, aut dat gratiam ad eliciendum opus bonum, ita vult illud, ut voluntas non poſſit reſiſtere. *Nego* conſequentiam; quia iſtæ authoritates intelligendæ ſunt de voluntate poſitiva, imperativa, & efficaci, quæ eſt cauſa effectiva rerum, & actus imperii; non verò de voluntate permiſſiva, conditionata, & adjuvante, qua Deus concurrit cum cauſis ſecundis, modo quo ipſæmet cauſæ ſecundæ concurrunt, ut ſervetur libertas hominis, quem Deus reliquit in manu conſilii ſui.

DISPUTATIO V.

De ſtatu naturæ puræ.

IN hac ultima diſputatione, nulla eſt difficultas agitanda inter Doctores noſtros, Divum Thomam ſcilicet & Scotum; ideòque breviter eſt pertractanda.

QUÆSTIO UNICA.

An ſtatus naturæ puræ ſit poſſibilis?

ADvertendum eſt, quòd per naturam puram non intelligimus naturam privatam ſuis perfectionibus naturalibus, ſeu naturam præciſam à ſuis proprietatibus; ſed tantùm naturam privatam gratia & peccato, & expertem boni & mali.

Dico igitur, quòd homo creari potuit in ſtatu naturæ puræ, ideòque poſſibilis eſt ſtatus puræ naturæ. Probatur: Si ſtatus naturæ puræ non eſſet poſſibilis, impoſſibilitas proveniret vel ex parte Dei, vel ex parte naturæ: ſed ex nulla parte oritur impoſſibilitas: ergo eſt poſſibilis. Major eſt certa. Probatur minor quoad 1. Deus non creavit hominem in peccato, ſeu peccatorem, cùm Deus non ſit author peccati; potuit etiam creare hominem ſine gratia. Tum quia gratia non debetur naturæ, alioquin non eſſet donum gratis datum. Tum quia homo ſine gratia eſſet incompletus in linea hominis,

nis, quod eſt falſum, cùm gratia ſit accidens ſupernaturale: ergo ſtatus naturæ puræ eſt poſſibilis ex parte Dei, qui poteſt creare hominem ſine peccato & ſine gratia. Probatur minor quoad 2. Si impoſſibilitas proveniret ex parte naturæ, maximè quia eſſet incompleta, ideòque exiſtere non poſſet, vel quia eſſet inordinata, ſeu quia careret fine ultimo; ſed utrumque eſt falſum: ergo nulla eſt neceſſitas ex parte naturæ. Major eſt evidens. Probatur minor: Gratia & peccatum non pertinent ad complementum naturæ, quia gratia datur à Deo ut authore gratiæ, & eſt ordinis ſupernaturalis; peccatum eſt prohibitum à Deo, defectus & deformitas in homine: ergo peccatum & gratia non poſſunt pertinere ad complementum naturæ, ideòque expers utriuſque exiſtere poteſt natura. Probatur minor quoad 2. Deus ut author naturæ, eſt finis ultimus omnium creaturarum, cùm omnia propter ſemetipſum operatus fuerit Dominus: ergo ſi homo eſſet ſine gratia & ſine peccato, ſeu in ſtatu puræ naturæ, non careret fine ultimo.

Confirmatur. Deus poteſt creare hominem expertem peccati originalis; nam de actu ad poſſe valet conſequentia: Deus enim creavit primos parentes ſine peccato originali: ergo poteſt creare unum hominem ſine peccato originali, poteſt etiam creare eumdem ſine gratia. Tum quia ex D. Auguſt. Angeli potuerunt creari ſine gratia: ergo homo potuit creari ſine gratia. Tum quia Deus non tenetur dare gratiam, nam ut ait Cyril. lib. 1. in Joan. cap. 13. *Creatura cùm ſerva ſit, nutu ſolùm & voluntate Patris ad ſupernaturalia vocatur*: ergo Deus poteſt denegare gratiam homini exiſtenti ſine peccato originali, ideòque poſſibilis eſt ſtatus naturæ puræ.

Dices 1. Homo non poteſt creari incapax

veræ

veræ beatitudinis: ſed ſi poſſet creari ſine gratia & peccato, eſſet omninò incapax veræ beatitudinis, ad quam homo pervenire non poteſt ſine gratia, quæ eſt principium meriti & dignitatis: ergo homo non poteſt creari in ſtatu naturæ puræ. Reſpondeo diſtinguendo majorem: Homo non poteſt creari incapax veræ beatitudinis naturalis, ſeu adhæſionis cum Deo per cognitionem aut amorem viribus naturæ poſſibilem, concedo; beatitudinis ſupernaturalis, ſeu adhæſionis cum Deo per viſionem beatificam, nego majorem. Et ſimiliter diſtincta minori, nego conſequentiam: quia homo in ſtatu naturæ puræ, eſſet capax cognitionis & amoris Dei, ut authoris naturæ.

Inſtabis, Deus non poteſt denegare vitam æternam homini morienti ſine peccato: ergo nullus homo poteſt creari incapax vitæ æternæ. Reſpondeo, antecedens eſſe verum de facto, cùm modò ſit in gratia, qui eſt ſine peccato, & in peccato, qui eſt ſine gratia: non verò de poſſibili.

Dices 2, Impoſſibile eſt, quòd homo ſit ſine gratia, quin ſit in peccato: ergo impoſſibilis eſt ſtatus naturæ puræ. Probatur antecedens: Homo creatus ſine gratia, haberet ignorantiam; ſed ignorantia eſt effectus peccati; ergo homo qui eſt ſine gratia, neceſſariò eſt in peccato. Reſpondeo negando antecedens: ad cujus probationem diſtinguo minorem: Ignorantia eſt effectus peccati ex divina ordinatione, aut decreto Dei ſtatuentis denegare ſcientiam propter peccatum, concedo minorem; phyſicè & ex natura rei, ſeu cauſa phyſica peccati, nego minorem. Unde duplex eſt ignorantia, una eſt peccati pœna & effectus, quia Deus ut author gratiæ ſic ordinavit, & alia eſt ſtatus & conditio naturæ, quia Deus ut author naturæ ſic eam creavit: ergo homo non eſſet in peccato, quamvis haberet ignoran-

tiam,

tiam, quia illa ignorantia eſſet conditio naturæ, non autem pœna & effectus peccati.

Dices 3. Homo non poteſt creari, quin teneatur diligere Deum ſuper omnia: ſed non poteſt ſic diligere Deum ſine beneficio gratiæ: ergo homo non poteſt creari in puris naturalibus. Reſpondeo diſtinguendo majorem: Non poteſt creari homo ſine obligatione diligendi Deum ſuper omnia, dilectione naturali, vel ſupernaturali, concedo: ſupernaturali, abſolutè, nego majorem, & diſtinguo ſimiliter minorem: Non poteſt amare Deum ſuper omnia ſine beneficio gratiæ, dilectione ſupernaturali, concedo; dilectione naturali, nego minorem & conſequentiam, cùm in ſtatu naturæ puræ poſſet diligere Deum dilectione naturali ut authorem naturæ, ut docent Theologi in Tractatu de gratia.

Inſtabis: Ille homo eſſet ſubjectus morbis, doloribus, & morti, vel eſſet omninò & ab intrinſeco immortalis: ſed utrumque eſt falſum; nam ſi eſſet ſubjectus morti, mors illa eſſet à Deo quem diligeret ſuper omnia, quia modò eſt effectus, aut ſtipendium peccati, ac proinde ſi homo eſſet in ſtatu puræ naturæ, mors illa eſſet à Deo, quod improbat illud Sapient. 1. ***Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum:*** & ideo homo ille eſſet immortalis, quod eſt falſum, quia immortalitas carnis eſt beneficium gratiæ, ut patet in Adamo innocente: ergo repugnat ſtatus puræ naturæ. Concedo primum inſtantiæ membrum, videlicet tunc hominem fuiſſe morbis, doloribus, & morti ſubjectum: nego tamen, quòd mors illa eſſet à Deo: pro cujus intelligentia advertendum eſt, mortem dupliciter accipi poſſe, ſcilicet quatenus eſt conditio naturæ ex materia proveniens, &

qua-

quatenus eſt pœna inflicta propter peccatum. Unde homo in ſtatu naturæ puræ eſſet ſubjectus morti in primo ſenſu, quia Deus non teneretur impedire curſum naturæ, nec actionem cauſarum naturalium, ſicque moreretur: ſed non eſſet ſubjectus doloribus & morti in ſecundo ſenſu, cùm non eſſet peccator; & in hoc ſenſu intelligendæ ſunt authoritates ſacræ Scripturæ, & ſanctorum Patrum, convincentes mortem non eſſe à Deo.

TRA-

TRACTATUS III.

De ultimo fine hominis, ejuſque Beatitudine.

CUm ex Philoſopho operari ſequatur eſſe, & operatio ad finem tendat, viſis & examinatis natura & proprietatibus hominis, quærendus eſt ultimus finis ejus; unde ſit

DISPUTATIO I.

De ultimo fine hominis.

ANtequàm deveniamus ad finem particularem hominis, nempè ad beatitudinem, priùs agitanda eſt hæc diſputatio de fine in communi; ſit igitur

QUÆSTIO I.

An homini conveniat agere propter finem?

DIco, quòd homini convenit agere propter finem; nam homo eſt creatus à Deo propter finem aliquem, cùm in quolibet effectu producto ſit quadruplex cauſarum genus, ut dicunt omnes Philoſophi: ergo homini convenit agere propter finem. Antecedens eſt certum. Prob. conſequentia: Operari ſequitur eſſe; & ideò

ideò cùm eſſe, aut ſubſtantiæ hominis competat ratio finis, certum eſt, quòd competit etiam actioni ejus, ſeu operari.

Prob. 2. Electio mediorum competit homini, ut eſt evidens: ergo etiam agere propter finem. Media eliguntur propter finem, & neceſſariò tendunt ad ipſum; ideòque eligi non poſſunt, niſi propter finem: ergo homini, cui competit eligere media, competit etiam agere propter finem.

Quæres, an Deus agat propter finem? Reſp. 1. Deum non agere propter finem, ita ut aliquid creatum vel increatum ſit cauſa finalis reſpectu volitionis Dei. Ratio eſt, quia cauſa finalis non exercet ſuam cauſalitatem, niſi circa cauſam efficientem; ſed reſpectu volitionis Dei, nulla datur cauſa efficiens, cùm volitio Dei ſit ipſemet Deus: ergo reſpectu divinæ volitionis nulla poteſt dari cauſa efficiens. Reſp. 2. Deum velle aliquid ad extra propter aliud tamquam propter finem; voluit enim Incarnationem Verbi divini in carne paſſibili, propter nos homines, & propter noſtram ſalutem; voluit Sacramenta novæ legis propter gloriam, tamquam propter finem, cùm ſint fontes aquæ ſalientis in vitam æternam, ut habetur in Scriptura: ergo Deus vult aliquid propter aliud tamquam propter finem. Ratio principalis eſt, quia creaturæ inter ſe ſubordinantur, & una tendit ad aliam tu ad finem; nam flumina tendunt ad mare, & pecora ſunt propter homines, ut ait Apoſtolus his verbis: *Omnia veſtra ſunt*: ergo Deus vult unum propter aliud, & omnia propter ſeipſum, tamquam propter finem, ut probat illud Proverb. 16. *Vniverſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus*.

Dices: Actio exterior in tantùm eſt propter finem, inquantùm ſubjicitur actui imperii, ſeu volitioni, eſtque talis, qualis eſt hæc volitio; ſed volitio Dei non eſt propter finem: ergo nec

ulla

ulla actio Dei ad extra poteſt eſſe propter finem. Reſpondeo, argumentum concludere in creatis; & majorem eſſe veram in nobis, quia tam actus imperii, ſeu volitio, quàm actio exterior, ſunt actus producti; in Deo autem actus interior ſeu volitio eſt ipſemet Deus. At licèt volitio Dei entitativè ſumpta non ſubjiciatur actui imperii, hoc non obſtat, quominùs una volitio terminativè ſumpta, ſit propter aliquid aliud, ſeu quominùs Deus velit unum propter aliud; nam de facto voluit creare terram propter hominem, & dare nobis fidem propter ſalutem, juxta illud 1. Pet. cap. 1. *Reportantes finem fidei veſtræ, ſalutem animarum.*

QUÆSTIO II.

An omnes actiones humanæ ſint effectus finis, ſeu propter finem?

NOtandum eſt 1. maximum eſſe diſcrimen inter actiones humanas, & actiones hominis. Actiones humanæ ſunt illæ, quæ ab hominibus dumtaxat produci poſſunt, quales ſunt v.g. actus ridendi, flendi, demirandi, &c. Actiones hominis, ſunt illæ, quæ ab alio agente provenire poſſunt, quales ſunt v.g. ambulare, currere, &c. Adverte tamen, actiones hominis eſſe humanas quoad modum, dum fiunt poſt deliberationem voluntatis.

Dico, omnes actiones humanas eſſe propter finem, ſeu effectus finis. Prob. Agere propter finem competit homini, ut probat quæſtio præcedens: ergo actiones humanæ, ſeu illæ quæ fiunt poſt deliberationem voluntatis, ſunt propter finem. Probatur conſequentia: Agere propter finem competit homini ex natura rei, cùm agere nequeat cum plena deliberatione volunta-

tis

tis & perfecta cognitione intellectus, quin ejus actio dependeat à cauſa finali, quia omne, quod habet cauſam efficientem, habet cauſam finalem; ſed actiones humanæ habent cauſam efficientem: ergo habent etiam cauſam finalem.

Confirm. Voluntas non poteſt imperare cæteris potentiis, neque eas applicare ad operationem, quin intendat finem, id eſt, quin velit, quòd potentiæ operentur & agant propter aliquid, à quo ipſa voluntas movetur, & quod deſiderat, ſeu gratia cujus vult operationes cæterarum potentiarum; ſed omnes actiones humanę fiunt poſt imperium & deliberationem voluntatis: ergo ſunt propter finem.

Dices: Amor, gaudium, & delectatio finis, ſunt actiones humanæ, ut eſt evidens; ſed non ſunt propter finem, nec effectus finis; alioquin fieret progreſſus in infinitum, cùm ex amore finis, naſceretur alter amor, & ex gaudio finis, aliud gaudium, & de delectatione finis daretur delectatio. Reſpondeo negando minorem & ejus probationem; nam ex amore, gaudio, & delectatione circa finem, non naſcitur amor, nec gaudium, nec delectatio, quia amor elicitus circa finem, fit ex appetitu innato ad finem, & gaudium & delectatio, ex adeptione finis qui eſt appetibilis, ideòque bonus.

QUÆSTIO III.

An bruta operentur propter finem, movendo ſe in illum?

ADvertendum eſt, agere propter finem, fieri dupliciter, materialiter ſcilicet & formaliter. Agere propter finem materialiter, eſt, dum agens tendit ad finem ut in bonum ſibi conveniens, non cognoſcendo proportionem & habitu-

tudinem mediorum cum fine. Agere propter finem formaliter, eſt, dum agens intendit in finem apprehenſum & cognitum ſub ratione finis, cognoſcendo proportionem & habitudinem mediorum cum fine conſequendo. Unde difficultas non eſt, an bruta agant propter finem materialiter? Certum enim eſt, quòd appetunt id, quod eſt conveniens, & fugiunt, quod noxium apparet; ſed eſt, an agant propter finem formaliter?

Dico igitur, quòd bruta non ſe movent & dirigunt in finem, operando formaliter gratia finis. Prob. Ut agens agat propter finem formaliter, oportet, quòd cognoſcat finem in ratione finis, & media, ut media ad finem, & ut cum ipſo proportionata; ſeu, quòd cognoſcat finem eſſe conſequendum per iſta media, & non per alia; & media eſſe ad hunc finem, & non ad alium: ſed bruta carent cognitione, cùm non habeant intellectum, cujus dumtaxat eſt diſcernere unum ab alio, & finem in ratione finis à mediis: ergo bruta non poſſunt agere formaliter propter finem. Major eſt certa. Prob. min. Cognitio requiſita ad agendum formaliter propter finem, debet eſſe talis, qualis requiritur, ut voluntas ſeu agens poſſit præferre, ex multis finibus convenientibus, unum alteri, & ut ex multis mediis poſſit eligere ea quæ videntur ad finem obtinendum aptiora; ſed hæc non poſſunt fieri ſine operatione intellectus, unam rem cum alia conferentis, & judicantis finem cum hoc medio ſolùm poſſe obtineri: atqui bruta carent hujuſmodi operatione: ergo & cognitione requiſita ad agens, ut agat formaliter propter finem.

Objic. Agere propter finem formaliter, nihil aliud eſt, quàm agere propter bonum apprehenſum, ſeu cognitum, applicando medium ad ipſum bonum proſequendum: ſed bruta taliter agunt, ut patet innumeris exemplis animalium:

quis enim negaret formicas finem intendere, & ad eum conſequendum debita media applicare dum opportuno tempore grana congerunt, & ne germinent & vireſcant, illis cor abrodunt, æri quandoque ventilanda exponunt, ne humore aut calore putreſcant? ergo bruta agunt propter finem formaliter.

Reſp. negando minorem: Ad exemplum, dico, quòd formicæ taliter agunt ex inſtinctu quem habent, ad vitam per illa pabula aut grana conſervandam, non autem ordinando unum medium ad aliud, ut requiritur ad agens formaliter propter finem: unde ex exemplo adducto, & ex aliis adducendis, non poteſt inferri bruta agere propter finem formaliter, nec cognitionem finis ut finis, & mediorum, aut unius medii ad aliud eſſe in ipſis; ſed in eorum authore, ſcilicet Deo, qui ut author naturæ ea movet & dirigit in ſuos fines: at ut agens agat propter finem formaliter, oportet, quòd moveat & dirigat ſeipſum ad finem; nam quemadmodum ex ſagitta quæ tendit in ſcopum, colligitur ejus motum procedere à ratione, non quæ ſit in ſagitta, ſed in ſagittante; ita ex applicatione mediorum & ex conſecutione finis, non colligitur cognitionem mediorum & ordinationem procedere à ratione exiſtente in brutis, ſed in eorum authore, qui ea ordinavit ad talem finem, & ſolum hominem reliquit in manu conſilii ſui, id eſt, cum poteſtate eligendi finem talem qualem voluerit; bruta enim non ſunt in poteſtate ſumendi iſtud medium, potiùs quàm aliud, ſicut homo; ſed determinantur ab authore naturæ, ſicut ſagitta à ſagittante determinatur ad ſcopum.

QUÆ-

QUÆSTIO IV.

An finis intermedius, verè & propriè habeat rationem finis?

DIco, fines intermedios verè & propriè rationem finis habere. Ita omnes Theologi contra Vaſqueſium. Prob. Finis *eſt id cujus gratia aliquid fit*, vel *propter quod fit aliud*: ſed finis intermedius eſt id cujus gratia aliquid fit, vel propter quod aliquid fit: ergo habet verè & propriè rationem finis. Probatur minor: 1. Gloria Dei eſt id propter quod fit ſacrificium Miſſæ; ideòque gloria Dei habet verè rationem finis: ſed ſacrificium Miſſæ eſt id propter quod fiunt vaſa ſacra, & id cujus gratia ſunt Sacerdotes, Angeli deſcendunt de cœlis, Eccleſiæ conſtruuntur, &c. ergo ſacrificium Miſſæ eſt id gratia cujus aliquid fit, & habet verè rationem finis, non finis ultimi ut gloria Dei, ſed intermedii. 2. Charitas habet verè rationem finis, cùm ſit id propter quod eſt lex, ut ait Apoſt. 1. ad Timoth. 1. *Finis præcepti eſt charitas de corde puro*; ſed charitas non eſt finis ultimus, quia ordinatur ad Deum: ergo eſt verè finis intermedius. 3. Sanitas eſt id propter quod ægrotus ſumit remedia, & conſequenter eſt finis remediorum & ægroti: ſed ſæpè labor eſt id gratia cujus ægrotus vult ſanitatem: ergo tunc ſanitas eſt id propter quod fit aliud, ſicut labor; & conſequenter ratio finis tam competit ſanitati quàm labori, reverà non finis ultimi, ſed intermedii.

Confirm. Cauſæ ſubordinatè, & dependentes à cauſa prima, habent verè & propriè rationem cauſæ efficientis, licèt dicant ordinem ad cauſam priorem; alioquin mater in generatione eſſet merum inſtrumentum viri, & pater & mater eſſent inſtrumentum Dei, & non influerent

in filium tamquam cauſæ efficientes, quod eſt falſum: ergo dantur etiam fines ſubordinati ſeu intermedii, qui verè & propriè ſunt fines, licèt dicant ordinem ad ulteriorem. Probatur conſequentia: Si finis intermedius non eſſet verè finis, maximè quia tendit ad aliud, quod repugnat fini: ſed repugnat cauſæ efficienti effici ab alio priori, quia per hoc eſt effectus, ſicut per tendere ad aliud, eſt medium; atqui hoc non obſtante, cauſa ſubordinata & intermedia, eſt verè cauſa efficiens, quia influit in effectum: ergo finis intermedius debet etiam eſſe verè cauſa finalis, cùm moveat agens, licèt dicat ordinem ad ulteriorem cauſam, ultimò moventem.

Obji. Finis eſt id, ad quod omnia tendunt, & quod non tendit ad aliud; ſed hæc ratio non poteſt competere intermedio, cùm de ratione intermedii ſit tendere ad aliud: ergo finis intermedius non habet verè & propriè rationem finis: Reſp. diſtinguendo majorem: finis eſt id, ad quod omnia tendunt, & quod non tendit ad aliud, ſi finis ſumatur ſimpliciter & ultimatè, concedo majorem; ſi ſumatur ut finis præciſè, nego majorem: nam ad rationem finis præciſè, non requiritur, quòd non tendat ad aliud, aliàs ultimum judicium non eſſet unus ex quatuor finibus hominum, cùm judicium tendat ad remunerationem, aut punitionem hominum; ſed ſufficit, quòd gratia ipſius aliquid fiat: ergo cùm gratia intermedii aliquid fiat, & intermedium moveat agens, ut patet ex dictis, oportet, quòd habeat verè & propriè rationem finis.

Dices: ergo ratio finis & ratio medii poſſunt eſſe ſimul in uno & eodem, cùm finis ille intermedius ſit medium ad finem ultimum; quod implicat. Reſp. Hoc non implicare, modò non ſit medium ad illud cujus eſt finis; nam charitas eſt finis legis, ut ait Apoſtolus, & medium ad vitam æternam: ergo non implicat, quòd

unum

unum & idem ſit finis unius, & medium ad aliud, ſicut non implicat, quòd unus & idem homo ſit pater Petri, & filius Joannis.

QUÆSTIO V.

An idem homo pro eodem tempore poſſit habere duos vel plures fines ultimos, totales & adæquatos?

Advertendum eſt, finem alium eſſe totalem ſeu adæquatum, & alium partialem ſeu inadæquatum: Primus eſt ille qui ex ſe ſolo totaliter movet agens ad operandum, ut v. g. ſanitas acquirenda movet ægrotum ad volitionem & electionem mediorum, ad eam obtinendam neceſſariorum: Secundus eſt ille qui movet appetitum partialiter tantùm, ut v. g. ſi quis devotionis & curioſitatis gratia Jeroſolymam peteret, devotio aut pietas eſſet finis, qui partialiter moveret, & curioſitas eſſet alter, & ambo moverent totaliter. Hoc ſuppoſito, difficultas non debet eſſe de finibus partialibus, ſed de totalibus; unde

Dico 1. Impoſſibile eſſe, quòd idem homo, pro eodem tempore, efficaciter appetat duos ultimos fines totales & adæquatos; *nemo enim poteſt duobus dominis ſervire*, inquit Chriſtus Matth. 6. & D. Auguſtin. *Duas civitates fecerunt duo amores, civitatem Dei amor Dei, & civitatem diaboli amor ſui*: ergo impoſſibile eſt, quòd homo habeat duos fines totales. Deinde, de ratione finis totalis & adæquati, eſt ita movere & ſatiare appetitum, ut nihil aliud ſit, quod eum moveat & ſatiet, quoniam ſi eſſet aliquid aliud movens & ſatians, eſſet cauſa partialis motionis; & ideò alter finis non eſſet totalis, ſed partialis, ſicut iſte, licèt magis moveret & ſatiaret: ergo homo nequit appetere

duos ultimos fines totales. Aliunde, homo non poteſt ordinare omnia ad duos fines ultimos: ergo non poteſt pro eodem tempore efficaciter appetere duos fines totales. Conſequentia eſt certa, cùm ultimus finis ſit id, ad quod ordinantur omnia, & cujus gratia fiunt. Prob. antec. Dum homo efficaciter vult aliquid ultimatè, præfert illud omnibus aliis, & ordinat omnia ad illud: ergo ſi præferat illud omnibus aliis, non poteſt ordinare omnia ad illud & ad aliud, ſed tantùm ad unum; & ideò non poteſt ordinare omnia ad duos fines ultimos.

Dices 1. Homo poteſt velle efficaciter divitias, honores, & voluptates; ſed hæc nullatenùs ſubordinantur: ergo ſunt fines totales & ultimi. Reſp. quòd in illo caſu, nempè ſi homo vellet efficaciter divitias, honores, & voluptates, reverà divitiæ, honores, & voluptates non ſubordinarentur inter ſe, ſed ordinarentur ad ipſum hominem, qui quamvis non vellet divitias propter honorem, nec honorem propter voluptates; tamen vellet divitias, honores, & voluptates propter ſemetipſum tamquam propter finem ultimum, & conſequenter non haberet plures fines totales.

Dices 2. Homo juſtus peccans venialiter habet creaturam pro fine ultimo, quia creatura eſt objectum, & id propter quod committitur peccatum; habet etiam Deum pro ultimo fine, cùm ſit in gratia quæ eſt compatibilis cum peccato veniali. Reſp. Quòd homo qui venialiter peccat, non conſtituit ſuum ultimum finem in creatura, ut dicemus in proprio loco.

Dico 2. quòd poteſt idem homo, pro eodem tempore, habere duos ultimos fines, unum efficaciter, alium verò inefficaciter; nam, ut patet ex dictis in ultima reſponſione, juſtus, dum venialiter peccat, vult creaturam inefficaciter, eamque diligit; ſed plus diligit Deum propter quem non peccat mortaliter, quàm ſeipſum:

ergo

ergo habet duos fines non ſubordinatos, quorum unus appetitur efficaciter & ultimatè, & alter inefficaciter, ut fuſiùs probatur apud Gonetum.

Quæres, an quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem? Reſp. cum Goneto affirmativè; nam datur unum primum principium effectivum, à quo pendent omnia efficientia, ſive ſint corporea, ſive ſpiritualia, aliàs daretur proceſſus in infinitum in cauſis efficientibus; ergo ne detur proceſſus in infinitum in cauſis finalibus, debet dari ultimus finis omnium quæ voluntas liberè & humano modo operatur, qui quidem finis ultimus debet eſſe Deus; nam nullus eſt effectus in rerum natura, qui non dependeat à Deo explicitè vel implicitè, directè vel indirectè, tamquam à prima cauſa, ideòque nullus eſt effectus qui non tendat ad Deum tamquam ad ultimum finem omnium.

Hic obiter obſerva, dubium eſſe intelligendum de his quæ homo vult humano modo, ſeu juxta naturam ſuam, aut dependentiam rerum omnium à Deo, qui cùm ſit primum rerum omnium principium, eſt etiam ultimus earumdem finis; non verò de omni modo quo homo agere poteſt, ita ut nulla ſit aut fieri poſſit actio humana, quæ non ſit voluntariè propter Deum, ſeu liberè ordinata in Deum tamquam ad ultimum finem ab ipſo homine: quia, ut patet ex dictis, voluntas humana poteſt velle aliquid quin velit illud propter Deum, & ſine conſideratione ultimi finis, attentâ ſola libertate humana, quæ cum à regula deficere poſſit, poteſt etiam deviare ab ultimo fine in operando, ut v. g. dum facit id quod Deus prohibet.

DISPUTATIO II.

De beatitudine objectiva hominis.

BEatitudo noſtra ſic definitur: *Status, omnium bonorum aggregatione perfectus*, ait Boetius 3. de conſolatione, Proſa 2. Attentè igitur examinanda eſt hæc materia, cùm de æterna fœlicitate noſtra agat; ideò ſit

QUÆSTIO UNICA.

In quo conſiſtat beatitudo objectiva hominis?

BEatitudo eſt duplex, objectiva ſcilicet & formalis. Prior eſt ipſamet res quam appetimus & poſſidemus; poſterior verò eſt poſſeſſio rei quam appetimus. Unde difficultas non eſt de actu quo poſſidemus beatificè Deum, ſeu de beatitudine formali; ſed de objectiva, ſeu de re, in cujus adeptione homo erit beatus.

Dico 1. Beatitudinem objectivam hominis non poſſe conſiſtere in bonis fortunæ; nam bona fortunæ, ſunt *Honores*, aut *Dignitates*, aut *Dominationes*, aut *Divitiæ temporales*: ſed ex nulla horum fruitione homo verè poteſt eſſe beatus. Tum quia vera beatitudo eſt aggregatio omnium bonorum, quam bona fortunæ non afferunt; *Quid enim prodeſt ſtulto habere divitias, cùm ſapientiam habere non poſſit?* dicitur Proverb. 17. ergo vera beatitudo non po-

poteſt conſiſtere in bonis fortunæ. Tum quia vera beatitudo non eſt communis bonis & malis, cùm ſit præmium laborantibus & bonis dandum; at bona fortunæ dantur bonis & malis, juſtis & peccatoribus: ergo in bonis fortunæ minimè conſiſtit beatitudo noſtra. Nec valet dicere, honorem eſſe præmium virtutis, ut ait Ariſt. quia hoc debet intelligi in ordine ad homines, vel de præmio non ultimato; non autem de præmio finali, & in ordine ad æternitatem.

Dico 2. Beatitudinem in aliquo corporis bono non poſſe conſiſtere. Hæc concluſio probari poteſt ex præcedenti. Tamen prob. Vera beatitudo debet excludere omne malum; ſed nullum bonum corporis excludit omne malum, ſed potiùs multis amaritudinibus reſperſum eſt: *Vita enim hominis eſt militia ſuper terram, & homo repletur multis miſeriis*, ait Job: ergo beatitudo vera non poteſt conſiſtere in ſanitate corporis, nec in pulchritudine, nec in robore, nec in ſenſuum voluptatibus, aut in aliquo alio bono corporis, cùm vita corporis, inquit Jacob. 4. cap. ſit *Vapor ad modicum parens*.

Dico 3. quòd beatitudo objectiva hominis in bonis animæ non poteſt conſiſtere. Bona ſiquidem naturalia animæ, ſunt ſcientiæ & virtutes, cùm bona animæ debeant eſſe in facultatibus, ſcilicet in intellectu, vel in voluntate: ſed ſcientia & virtutes non poſſunt reddere hominem perfectè beatum. Tum quia virtutes naturales & acquiſitæ reperiri poſſunt cum miſeria & infirmitatibus. Tum quia ſcientia & virtutes non ſatiant perfectè hominem, ut fatentur omnes: ergo beatitudo non conſiſtit in bonis animæ.

Dico ultimo, quòd in ſolo Deo conſiſtit beatitudo objectiva hominis. Prob. Beatitudo objectiva hominis debet conſiſtere in eo, quod verè eſt omne bonum: ſed Deus ſolus eſt omne

bonum; cùm enim Moyſes Exod. 33. Deum exoraſſet his verbis: *Oſtende mihi gloriam tuam*, Deus reſpondit, *Oſtendam tibi omne bonum*: ergo ſolus Deus eſt beatitudo objectiva. Deinde, beatitudo debet conſiſtere in ultimo fine, in quo dumtaxat reperitur quies: at Deus eſt u ltimus finis hominum, quia ultimus finis & primum principium ſibi invicem correſpondent, juxta illud Philoſophi axioma, *Ordo finium reſpondet ordini agentium*: ergo Deus eſt ultimus finis hominum. Omitto brevitatis gratia ſecundam quæſtionem, in qua Gonetus quærit, an *Deus ut unus ſit ſufficiens ad nos beatificandum, ita quòd ſi per impoſſibile lateret ut trinus, perfecta hominis beatitudo ſubſiſteret?* Quia tota difficultas conſiſtit in hoc dubio, ſcilicet, *An eſſentia divina poſſit videri ſine perſonis?* Unde cùm concluſio noſtra ſit affirmativa, ut patet in primo tomo, tractatu de viſione, diſp. 5. qu. 1. ſuperfluum videtur hìc hanc materiam pertractare, & argumentis Goneti iterùm reſpondere.

DISPUTATIO III.

De eſſentia beatitudinis formalis.

CUm beatitudo formalis ſit poſſeſſio beatitudinis objectivæ, viſis his quæ ſpectant ad objectivam, videnda ſunt ea quæ pertinent ad formalem; unde ſit

QUÆ-

QUÆSTIO I.

An beatitudo formalis ſit aliqua operatio creata, & à beato elicita?

DIco 1. Homines increata Dei viſione non beatificari. Probatur: Beatitudo formalis eſt adeptio ſeu poſſeſſio Dei, ut jam dictum eſt: ſed beatus non poteſt poſſidere Deum per viſionem increatam qua Deus ſe videt. Tum quia omnes beati non vident Deum eadem viſione; definitum enim eſt in Concilio Vienenſi, lumen gloriæ eſſe abſolutè neceſſarium beatis, ut producant viſionem beatificam ad videndum Deum; ideòque beati non vident eadem viſione qua Deus ſe videt. Tum quia beatus debet frui Deo per aliquid ſibi proprium & connaturale: ſed viſio increata Dei non ita propria eſt & connaturalis beato, ac viſio ab ipſo producta: ergo non beatificatur viſione increata Dei. Tum quia beatitudo formalis eſt vita æterna, ait Joan. 17. *Hæc eſt vita æterna ut cognoſcant te Deum verum*; ſed beatus non poteſt vivere per viſionem increatam Dei, cùm vita debeat convenire viventi ab intrinſeco, & viſio increata Dei nequeat convenire beatis, niſi ab extrinſeco. ergo homines non beatificantur viſione increata Dei.

Dices 1. Natura humana Chriſti ſubſiſtit per ſubſiſtentiam increatam Verbi divini: ergo anima Chriſti beatificatur (idem dico de aliis beatis) per viſionem increatam & divinam. Reſp. negando paritatem: Ratio eſt, quia ſubſiſtentia non unitur humanitati ut forma vitalis, nec ut operatio, ſed ut terminus qui complet: at viſio eſt in intellectu ut operatio & forma vitalis, non autem ut terminus merè complens: ergo licèt humanitas Chriſti ſubſiſtat per ſubſiſtentiam

Verbi, non valet dicere homines beatificari & videre per viſionem increatam. Nec valet dicere ex D. Auguſt. 1. de Trinit. cap. ultimo, noſtram beatitudinem eſſe beatitudinem qua Deus eſt beatus, & conſequenter beatos videre eadem viſione qua Deus ſe videt, quia D. Auguſt. non loquebatur de beatitudine formali, quæ in viſione & amore Dei conſiſtit, ſed de noſtra beatitudine objectiva quæ eſt Deus.

Dico 2. Formalem beatitudinem non eſſe illapſum Dei ſpecialem in eſſentiam animæ, vel in potentias ejus; nam beatitudo formalis eſt actus ille quo tenemus & poſſidemus Deum; ſed per illapſum Dei in animam non tenemus nec poſſidemus Deum, ſed potiùs ille nos poſſidet: quemadmodum enim per gratiam ſanctificantem, quæ in animam illabitur, Deus nos poſſidet; ita poſſideret nos, ſi per illapſum nos beatificaret, ſicut nos juſtificat: ergo beatitudo formalis non conſiſtit in illapſu Dei. Deinde, beatitudo formalis eſt operatio ſeu vita æterna ad quam ſequitur ſumma delectatio; ſed hoc eſſet falſum, ſi beatitudo conſiſteret in illapſu, quia Deus non poteſt illabi in animam, niſi producendo & conſervando aliquam qualitatem, quæ non eſt operatio, nec actus, cùm actus non infundantur, ſed producantur: ergo ſi beatitudo conſiſteret in illapſu, non eſſet operatio, nec vita beatorum, quod eſt contra Scripturam Joan. 17. dicentem: *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum verum.*

Dices 1. Beatitudo eſt gratia conſummata: ſed gratia conſiſtit in illapſu Dei in potentias animæ: ergo & beatitudo. Reſpondeo diſtinguendo majorem: Beatitudo eſt gratia conſummata, ita ut ſit de natura gratiæ, nego, cùm gratia ſit gratis data & principium meriti, & beatitudo ſit præmium & corona: Ita ut ſit finis omnium gratiarum, & meritorum conſummatio, concedo; & conceſſa majori, nego con-

ſe-

ſequentiam, cùm beatitudo non ſit de naturæ gratiæ.

Dices 2. Beatitudo debet conſiſtere in priori & perfectiori unione Dei cum anima: ſed unio per illapſum Dei eſt prior & perfectior: ergo beatitudo conſiſtit in illapſu. Reſpondeo diſtinguendo majorem: debet conſiſtere in priori & perfectiori unione, intrinſeca & elicita, concedo majorem; extrinſeca, nego. Similiter diſtinguo minorem: Unio per illapſum Dei eſt prior & perfectior unionibus extrinſecis, concedo; intrinſecis, nego minorem & conſeq. Quia noſtra formalis beatitudo debet conſiſtere in perfectiori unione intrinſeca, cùm ſit aſſecutio aut poſſeſſio Dei; aliàs beati non dicerentur *comprehenſores*.

Dico 3. Beatitudinem formalem non eſſe habitum, aut actum primum, ſed operationem, ſeu actum ſecundum. Probatur ex illo Joan. 17. *Hæc eſt vita æterna*, ſeu beatitudo formalis, *ut cognoſcant te Deum verum*: ſed cognitio non eſt habitus, nec actus primus, ſed operatio, ſeu actus ſecundus: ergo beatitudo formalis non eſt habitus, nec actus primus, ſed operatio. Deinde, beatitudo formalis eſt ultimus finis, ſeu inordinabilis ad aliud: ſed habitus non eſt ultimus finis, cùm ſit propter actum: Actus primus nequit etiam habere rationem ultimi finis, cùm ſit propter actum ſecundum: ergo beatitudo non eſt habitus, nec actus primus.

Dices 1. Beatitudo formalis eſt poſſeſſio Dei: ſed beatus per lumen gloriæ (quod eſt habitus) tenet & poſſidet Deum: ergo beatitudo formalis eſt habitus. Reſpondeo diſtinguendo minorem: Beatus per lumen gloriæ tenet Deum per modum conſecutionis & fruitionis, nego minorem: Tenet Deum per modum intuitionis & indiſtantiæ, ſeu præſentialitatis concedo; nam per lumen gloriæ, Deus eſt

ob-

objectivè præſens beato; at in hoc non conſiſtit beatitudo; requiritur prætereà operatio in beato, ut aſſequatur & poſſideat: v. g. avarus videndo divitias non ſatiatur, donec habeat actionem moralem dominii circa pecunias; ita ſimiliter homo licèt videat Deum per lumen gloriæ, non eſt beatus per ipſum, ſed per operationem & actionem quam elicit circa Deum, mediante lumine gloriæ.

Dices 2. Beatitudo formalis debet conſiſtere in perfectiori; ſed habitus eſt perfectior actu: ergo non conſiſtit in actu, ſed in habitu. Reſp. 1. negando minorem; ratio eſt, quia perfectius nequit eſſe propter imperfectius; ſed habitus eſt propter actum: ergò &c. Reſp. 2. diſtinguendo minorem; habitus eſt perfectior actu in ratione entis, & permanentis, & operativi concedo; in ratione aſſecutionis & poſſeſſionis, nego. Res enim magis tenentur per actum, quàm per habitum: nam meliùs poſſidemus res ſenſibiles & phyſicas per ſenſus externos, nimirùm per tactum, viſum &c. quàm per habitus tangendi, videndi &c.

Ex dictis colliges, formalem beatitudinem efficienter produci ab intellectu aut voluntate beati, contra Nominales exiſtimantes beatum paſſivè dumtaxat ſe habere ad beatitudinem. Nam actio eſt in agente, operatio in operante, nullumque agens merè paſſivè ſe habet ad actionem; ſed ex dictis beatitudo formalis eſt operatio: ergo. Deinde, connaturalius eſt hominem beatificari per formam effectivè ab ipſo cauſatam, quàm per formam in ipſo receptam; cùm beatitudo formalis ſit aſſecutio ſummi boni: ergo beatitudo eſt actus elicitus à potentiis animæ elevatis per lumen gloriæ.

QUÆ-

QUÆSTIO II.

An beatitudo eſſentialiter conſiſtat in operatione intellectus vel voluntatis, aut utriuſque?

CErtum eſt apud Doctores utriuſque ſcholæ, beatitudinem conſiſtere in unica operatione. Ratio eſt, inquit Scotus, quia beatitudo objectiva eſt omninò ſimplex; ideòque beatitudo formalis debet eſſe unica & ſimplex operatio, vel quia eſt ultimus actus, ad quem reducuntur omnes alii: ergo beatitudo debet eſſentialiter conſiſtere in unico actu; nam ſi eſſet in pluribus, non poſſet cognoſci ultimus. Nec valet dicere, quòd Scriptura & SS. Patres dicunt animas beatificari per viſionem, amorem, & gaudium, quia loquuntur de omnibus quæ reperiuntur in ſtatu gloriæ, & de beatitudine extenſiva quæ comprehendit omnia dona & bona beatorum; non verò de beatitudine intenſiva, nec de ultimo fine.

Dico igitur, quòd beatitudo formalis non conſiſtit in actu intellectus, ſed in actu voluntatis. Ita omnes Scotiſtæ. Prob. 1. Beatitudo formalis eſſentialiter conſiſtit in ultima aſſecutione ultimi finis, nempè Dei; ſed viſio non eſt ultima aſſecutio ſeu poſſeſſio Dei: ergò beatitudo formalis non conſiſtit in viſione. Prob. minor. 1. Ultima aſſecutio ultimi finis, ſeu poſſeſſio ſummi boni, debet eſſe actus potentiæ quæ ultimatè meruit poſſidere illud: nam ſicut merces correſpondet labori, ita ſimiliter aſſecutio, aut poſſeſſio mercedis, debet correſpondere laboranti, & per actum ipſius fieri; per quid enim meremur, per id poſſidemus & tenemus præmium: ſed intellectus non eſt potentia illa per quam meremur vitam æternam ſeu

finem ultimum: nam ex Goneto tomo 4. tract.9. diſp. 2. art. 2. ut actus ſit meritorius, debet eſſe liber: & juxta omnes Theologos, gratia & liberum arbitrium ſunt principium meriti: ergo aſſecutio ſeu poſſeſſio ultimi finis non debetur actui intellectus, nimirùm viſioni. Prob. 2. principalis minor: Aſſecutio ſeu poſſeſſio ultimi finis, correſpondet potentiæ quæ confert ipſum, aut præmiat; dare enim & poſſidere, aſſequi & conferre, ſunt actus ejuſdem potentiæ: quia qui dat rem alteri, transfert in illum dominium, quod habet in re; ideòque dare & recipere, aſſequi & conferre ſunt actus ejuſdem potentiæ; ſed certum eſt apud omnes, quòd intellectus divinus non dat formaliter & elicitivè beatitudinem, cùm dare & præmiare ſint actus divinæ voluntatis, aliàs Spiritus S. non procederet à voluntate, aut non eſſet *donum*: ergo homo non aſſequitur ultimatè, nec poſſidet ſeu tenet ultimum finem per actum intellectus. Prob. 3. Conſecutio ſeu tentio beatitudinis ſuccedit ſpei; at ſpes non eſt actus intellectus, ſed voluntatis: ergo &c.

Prob. 2. Beatitudo formalis conſiſtit in perfectiſſima operatione naturæ intellectualis, quia beatitudo objectiva eſt objectum perfectiſſimum: ſed viſio beatifica non eſt perfectior amore beatifico, imò amor eſt perfectior viſione: ergo beatitudo formalis non conſiſtit in viſione, benè verò in amore. Probatur minor: Fides non eſt perfectior charitate, ut ait Apoſt. 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc: major autem horum eſt charitas*: ergo viſio Dei cujus vices gerit fides, non eſt perfectior amore beatifico, imò è converſo amor eſt perfectior viſione.

Reſp. Gonet. dupliciter, diſtinguendo majorem: Formalis beatitudo conſiſtit in operatione perfectiſſima entitativè, negat: Perfectiſſima in linea aſſecutionis, concedit minorem, & ne-

& negat conſequentiam : quia (inquit) amor eſt operatio perfectiſſima entitativè, non autem in linea aſſecutionis. Reſpondet 2. negando minorem, & ad ejus probationem, negat conſequentiam.

Contra 1. reſponſionem ſic inſurgo. Amor beatificus aut fruitio, eſt aſſecutio ultimi finis, ſicut viſio: ergo eſt operatio perfectior in linea aſſecutionis. Antecedens eſt certum; nam ideò viſio eſt aſſecutio objecti, quia attingit illud, conjungitur ipſi, & in ipſo quietatur, nec poteſt eſſe alia ratio: ſed amor beatificus & fruitionis attingit objectum, conjungitur ultimo fini, & in ipſo quietatur, ideòque eſt verè aſſecutio, ſicut viſio, ut docet Divus Thomas quæſt. 4. art. 3. ad 2. ubi ait: *Sicut ad voluntatem pertinent ſpes & amor, ita & comprehenſio & delectatio.* Probatur igitur conſequentia: 1. Amor ex Goneto eſt perfectior entitativè: ergo etiam in linea aſſecutionis, cùm proprietates & munera ſequantur entitatem & naturam rei cujus ſunt, aut finis propter quem ſunt. 2. Amor non ſupponit Deum totaliter poſſeſſum, licèt ſupponat eum clarè viſum; nam Deus eſt infinitè amabilis ſicut viſibilis, & ideò ſicut poſſidetur & tenetur per viſionem, poteſt etiam teneri per amorem: Et voluntas eſt apta nata ad poſſeſſionem Dei per actum ſibi proprium & à ſeipſa elicitum, ſicut intellectus: ergo voluntas aſſequitur & poſſidet ultimum finem, ſicut intellectus per viſionem; ideòque eſt perfectior in linea aſſecutionis, ſicut in linea entis & potentiæ.

Contra 2. reſponſionem. Illud, quod dicitur de Deo tamquam prædicatum intrinſecum, eſt perfectius alio, quod dicitur tamquam prædicatum extrinſecum; ſed charitas dicitur de Deo tamquam prædicatum proprium & extrinſecum, ut colligitur ex illo Joan. 4. cap. *Deus charitas eſt*: & viſio prædicatum extrinſecum,

con-

conveniens Deo ut mera denominatio extrinſeca: ergo charitas eſt perfectior viſione. Deinde, perfectio fidei deſumitur à viſione beatifica cujus vices gerit; & perfectio charitatis ab amore beatifico, vel à Deo qui eſt objectum utriuſque, vel ab intellectu & voluntate, nec poteſt aſſignari alia ratio. Si ab intellectu & voluntate: ergo amor in patria eſt perfectior viſione, quia intellectus & voluntas ibi non mutantur intrinſecè, nec ſunt deterioris conditionis, quàm in via. Si à Deo: ergo amor in patria eſt etiam perfectior, quia Deus non mutatur. Si à viſione & ab amore quorum vices gerunt: ergo amor beatificus eſt perfectior viſione; nam ſi tota perfectio fidei & charitatis proveniat à viſione & ab amore beatifico, nulla poteſt eſſe ratio negans amorem non eſſe perfectiorem in patria, ſi amor viæ, cui ſuccedit, ſit perfectior fide.

Prob. 3. Formalis beatitudo conſiſtit in illa operatione ad quam cæteræ ordinantur, & in ultima aſſecutione propter quam omnia fiunt, cùm conſiſtat in unica operatione, ut jam dictum eſt, & ſit ultimus finis; ſed operationes naturæ intellectualis non ordinantur ad viſionem, nec propter ipſam omnia fiunt, nec eſt ultima operatio; imò viſio eſt operatio ordinata ad amorem: ergo amor, & non viſio, eſt beatitudo formalis. Prob. minor: Amor beatificus & fruitionis eſt finis viſionis. Tum quia non diligimus, ut videamus, ſed cognoſcimus Deum, ut diligamus, & perfruamur ipſo, ut ait Anſelmus lib. 2. Cur Deus homo, cap. 1. *Perverſus ordo amare ut intelligas, rectus verò intelligere ut ames*: ergo viſio ordinatur ad amorem, & amor eſt finis viſionis. Tum quia natura intellectualis non poteſt amare, nec frui Deo in patria, quin videat ipſum, & poteſt divinitùs videre, quin amet & perfruatur; Deus enim poteſt concurrere cum intellectu mediante lumine gloriæ, & denegare ſuum concurſum vo-

lun-

luntati, quæ per Thomiſtas eſt potentia realiter diſtincta ab intellectu: ergo ſignum eſt, quòd amor eſt ultima operatio, quam beatus elicit in patria, & finis propter quem producitur viſio. Tum quia cognitio eſt conditio aut medium ad amorem, juxta illud axioma, *Nihil volitum quin præcognitum*, ſicut gratia ſanctificans eſt medium ad gloriam: ergo amor eſt ultima operatio & ultima aſſecutio ultimi finis, ut patet in anima Chriſti, quæ primò fuit unita Verbo, ut videret. 2. Vidit eſſentiam divinam, ut amaret & frueretur. 3. Tandem amavit, & amor ille eſt ultima operatio; & conſequenter ultima operatio beatorum, ad quam ordinantur cæteræ, eſt amor beatificus, aut fruitio.

Reſpond. Gonet. negando minorem; nam (inquit) cùm viſio ſit eſſentia beatitudinis, & amor ejus proprietas, proprietates autem ſint propter naturam ejus cujus ſunt proprietates, conſequens fit, quòd amor beatificus ex natura rei, viſionem tamquam finem reſpiciat, & non è contra viſio amorem. Nec adverſatur Anſelmus, cujus comparatio non eſt inter amorem & cognitionem patriæ, ſed viæ, de qua verum eſt ordinari ad amorem, non ut ad finem ultimum, ſed ut ad finem *quo* proximum; quia per amorem ad ultimum finem paſſibus meritoriis accedimus.

Contra: Amor non eſt proprietas viſionis beatificæ: ergo amor non eſt propter viſionem, nec eam reſpicit tamquam finem. Conſequentia eſt certa, prob. antecedens 1. De natura proprietatis eſt fluere à ſubjecto cujus eſt, ut patet in divinis perfectionibus quæ fluunt ab eſſentia divina, & in riſibilitate quæ fluit à rationalitate; ſed amor non fluit immediatè à viſione, cùm ſit actus elicitus à voluntate quæ eſt potentia diſtincta ab intellectu: ergo amor nequit eſſe actus, nec proprietas reſpiciens viſionem tamquam finem, nec tamquam ſubjectum.

2. In

2. In patria voluntas non eſt proprietas intellectus, ſed potentia eliciens actus ſuos circa Deum ſub ratione ſummi boni, ſicut intellectus circa Deum ſub ratione ſummi veri: ergo actus voluntatis, nempè amor, nequit eſſe proprietas actus intellectus, nimirùm viſionis.
3. Sublata proprietate, res remanet primariò & eſſentialiter integra & perfecta, cùm proprietas ſit de conſequenti, & eſſentia virtualiter contineat proprietatem; ſed ſublato amore fruitionis, & remanente viſione beatifica, beatitudo non remanet integra & perfecta; cùm voluntas non eſſet ſatiata, nec eſſet unita ultimo fini, ſi non amaret Deum quem intellectus videret: ergo amor non eſt proprietas viſionis. Nec valet reſponſio ad Anſelmum, cujus comparatio erat inter amorem & cognitionem patriæ, aliàs non dixiſſet, *cognoſcere ut ames*, ſed *credere*, quia in via nulla eſt cognitio Dei quæ non ſit fides, nullusque amor niſi per fidem, ut ait Apoſt. *Accedentem ad Deum oportet credere*: Deinde, licèt comparatio ſit inter cognitionem & amorem viæ, valet etiam in patria; nam amor & cognitio in patria non evacuantur, ait Gonet. in primo tomo, ſed perficiuntur, ſicut loquela parvulorum perficitur cum ætate: ergo perficiuntur in proprio ordine & loco; unde ſi ex D. Anſelm. cognitio ſit in via propter amorem, oportet, quòd in patria ſit & perficiatur propter amorem.

Objic. 1. Gonet. Beatitudo formalis conſiſtit eſſentialiter in aſſecutione ultimi finis; ſed nullus actus voluntatis poteſt eſſe aſſecutio ultimi finis: ergo &c. Probatur minor 1. Velle eſt quoddam appetere; atqui appetere non eſt conſequi rem appetitam, ſed inclinari & tendere in eam: unde videmus, quòd res cognitione carentes, per appetitum innatum tendunt in bonum conveniens ſuæ naturæ; animalia verò per appetitum elicitum excitantur ad il-

i quærendum, & conſequuntur illud per
tum alterius potentiæ: v.g. lapis per gravi-
tem, quæ eſt inclinatio ipſius, tendit ad cen-
um, per quantitatem verò & per ubi, ipſi
iitur: item ovis per famem & appetitum
citatur ad quærendum pabulum, & dentibus
: ore illud attingit & conſequitur: ſimiliter
omo per voluntatem appetit divitias, cibos,
c. & per diverſas potentias illa conſequitur;
anu enim apprehendit pecunias, cibos guſtu,
c. ergo ſimiliter actus voluntatis non eſt con-
cutio rei volitæ, ſed inclinatio & tendentia
oluntatis in eam.

Prob. 2. eadem minor ratione D. Thomæ:
Actus voluntatis circa ultimum finem, vel eſt
deſiderium, vel delectatio; ſed neuter horum
actuum poteſt eſſe conſecutio ultimi finis:
ergo &c. Minor quantùm ad 1. partem evidens
eſt; deſiderium enim, cùm ſit de re abſente,
non poteſt eſſe ejus poſſeſſio & conſecutio;
& ſanè ſi per deſiderium homo conſequeretur
bonum, quod appetit, omnes avari ſtatim di-
vites eſſent, omnes ægroti ſani. Probatur verò
quoad 2. nam ſicut deſiderium eſt de bono ab-
ſente & nondum habito, ita delectatio eſt de
bono jam habito & poſſeſſo; unde non facit,
ſed ſupponit finis conſecutionem, ut ait Divus
Thom. hic art. 4.

Reſpondeo negando minorem; nam volun-
tas amando Deum, ipſum poſſidet & tenet,
quia ipſi unitur indiſſolubiliter vinculo amoris,
teſte Auguſtin. 8. de Trinitate cap. 10. dicente:
*Amor eſt junctura quædam duo aliqua copulans,
aut copulare appetens*; unde amicus dicitur,
alter ego, & *benè quidam dixit de amico ſuo,
dimidium animæ ſuæ*, inquit Auguſt. 4. Con-
feſſ. cap. 6. Ad prob. admiſſa majori, dico
Ly *appetere* dupliciter accipi poſſe; voluntas
enim poteſt appetere rem quam non habet,
& poteſt etiam eam appetere, dum eam habet;
v.g.

v.g. anima ſeparata à corpore, appetit corpus, & dum eſt unita corpori, idem appetitus perſeverat, *Corpus* enim *ſemper ſuperveſtiri*, ait Apoſt. & ut patet in Angelis, qui appetunt videre Chriſtum Dominum, ait Scriptura, quem tamen vident; & in materia, quæ appetit formam ſubſtantialem, quam habet, & qua completur. Unde evidens eſt, appetere rem præſentem, & jam per intellectum poſſeſſam, non eſſe inclinari in eam, tamquam in rem quærendam, ſed tamquam in rem principiativè, aut partialiter poſſeſſam; ideòque dum res petit poſſideri, & teneri per voluntatem, ut contingit Deo, qui eſt ſummum bonum, appetere eſt conſequi; idcircò non valent exempla adducta de lapide & ovi. Quia centrum non petit repleri per id, per quod appetitur, cùm appetitus pertineat ad gravitatem, & repletio loci ad quantitatem; nec de pabulo, quod tenetur per dentes, & appetitur per famem.

Reſp. igitur in forma diſtinguendo minorem: Appetere non eſt conſequi rem appetitam, ſi res nullatenùs teneatur, aut poſſideatur, ut contingit viatoribus reſpectu ultimi finis, concedo: Si res aliquo modo teneatur, nego minorem & conſequentiam, quia Deus jam eſt poſſeſſus per intellectum ſub ratione ſummi veri, & poſſidendus ſub ratione ſummi boni, ſub qua ratione ab intellectu poſſideri minimè poteſt: ergo licèt voluntas appetat frui Deo viſo, appetit poſſidendo, & poſſidet fruendo.

Confirm. reſponſio: Si Infidelis v.g. inſpirante Spiritu ſancto, vel alia gratia exteriori excitante, vellet habere charitatem ſupernaturalem & infuſam, & ad eam habendam ſuſciperet baptiſmum, proculdubiò aſſequeretur habitum charitatis, illumque poſſideret; ſed charitas illa eſſet in voluntate, quæ eſt principium amoris: inde infero, voluntatem poſſe conſequi & velle, quod tenet & poſſidet; ille enim qui in-

infidelis erat, vellet charitatem obtentam per baptiſmum.

Ad 2. prob. majoris principalis, nego antecedens; quia præter deſiderium & delectationem, in voluntate datur actus fruitionis, qui non eſt de bono abſente & nondum habito, nec de bono jam habito; ſed ipſamet poſſeſſio boni, quia deſiderium *Eſt paſſio appetitus concupiſcibilis, ex bono abſolutè ſpectato proveniens*, ut docet Fraſſen in curſu Philoſophico; & delectatio eſt paſſio, ut docet Scotus in 4. diſt. 49. & fruitio eſt actus quo voluntas poſſidet bonum. Tum quia Auguſt. lib. 1. de Doct. Chriſt. cap. 4. ait: *Frui eſt amore inhærere alicui propter ſeipſum*. Tum quia poſſeſſio boni exprimitur communiter per verbum, *Fruor*; ſolent enim homines dicere, *Quibus bonis aut divitiis fruitur talis*, quod idem eſt, ac ſi dicerent, *Quæ bona aut divitias poſſidet*. Tum denique quia delectatio ſequitur ad fruitionem.

Obj. 2. Beatitudo formalis eſſentialiter conſiſtit in conſecutione objecti beatifici; ſed actus intellectus videntis clarè divinam eſſentiam, eſt conſecutio ejus: ergo in clara Dei viſione beatitudo formalis conſiſtit eſſentialiter. Minor prob. 1. Ex ſacra Scriptura, in qua divina eſſentia lux appellatur, ut Pſalm. 35. *In lumine tuo videbimus lumen*; nam ſicut lumen per viſum poſſidetur, ita & divina eſſentia per claram ſui cognitionem, ſeu beatificam viſionem. 2. Ex D. Auguſtin. lib. 83. quæſtionum, quæſt. 35. ubi ait: *Quid aliud eſt beatè vivere, niſi æternum aliquid cognoſcendo habere?* & infra, *Omnium enim rerum præſtantiſſimum eſt, quod æternum eſt, & propterea id habere non poſſumus, niſi ea re qua præſtantiores ſumus, id eſt mente*. 3. Prob. eadem minor: Per intellectionem objectum fit præſens intellectui, intentionaliter quidem & objectivè, ſi uniatur potentiæ ſolùm mediante ſpecie repræſentativa illius; realiter verò & entitati-

vè,

vè, ſi per ſeipſum immediatè illi conjungatur; ut contingit in viſione beatifica, in qua eſſentia divina per modum ſpeciei, & formæ intelligibilis, mentibus beatorum unitur; at verò voluntas nunquam facit objectum præſens, ſed vel quærit per deſiderium, ut fiat præſens, & quieſcit ac delectatur in illo per fruitionem: ergo ſolùm actus intellectus, non verò voluntatis, eſt conſecutio ſui objecti; atque adeò ſola viſio divinæ eſſentiæ eſt ejus conſecutio.

Reſp. 1. diſtinguendo minorem: Actus intellectus videntis clarè divinam eſſentiam, eſt conſecutio ejus, antecedenter, concedo minorem; formaliter & totaliter, nego. Intellectus enim attingit divinam eſſentiam, ut voluntas eam poſſideat, & ipſa perfruatur. Ad 1. prob. dico, Prophetam non indicaſſe divinam eſſentiam ſub ratione ultimi finis, nec beatitudinis, quæ dum ſic exponitur, indicatur ſub nomine & ratione boni, ut dixit Deus Moyſi ad beatitudinem ſuſpiranti, *Oſtendam tibi omne bonum*: unde ſicuti cognitio eſt conditio aut diſpoſitio ultima, ut voluntas amet bonum, ipſique adhæreat, ita ſimiliter lumen ſeu cognitio clarà æterni luminis, nimirùm eſſentiæ divinæ, non eſt conſecutio ejuſdem, ſed conditio, aut diſpoſitio, ut poſſideatur per voluntatem. Ad 2. dico, D. Aug. loqui etiam antecedenter, non verò formaliter; *Summa* etenim *merces eſt, ut ipſo perfruamur*, inquit idem Auguſtin. lib. 1. de Doctrina Chriſt. cap. 6. ergo dum dixit ſuprà, *Niſi æternum aliquid cognoſcendo haberi*, non loquitur de ſumma vita beata, ſed de eadem diſpoſitivè & antecedenter. Aliunde in SS. Patribus ſæpè ſemen ſumitur pro fructu: plures ſiquidem ſunt qui vocant gratiam, beatitudinem; quia eſt ultima diſpoſitio, & ultimus gradus, aut ſemen vitæ æternæ; & apud Philoſophos, ſæpè ultima diſpoſitio ad formam, ſumitur pro introductione ejuſdem: ergo non implicat D. Auguſtin.

lo-

locutum fuiſſe ſic de beatitudine. Ad 3. probationem, nego conſequentiam; quia objectum ſit præſens per intellectionem, ut voluntas amet, & perfruatur ipſo; & conſequenter licèt voluntas non faciat objectum præſens, illudque quærat per deſiderium, ut fiat præſens, tamen dum eſt præſens, conſequitur illud amore fruitionis. Et ſi conſideres objectum præcisè ut præſens & ut viſum, non invenies illud perfectè poſſeſſum, & præſertim ſi habeat rationem boni; cùm in illo ſigno non ſit amatum, nec aſſecutum à voluntate, nec ſub dominio ejuſdem. Tandem, ex Goneto, voluntas quærit per deſiderium, ut objectum fiat præſens; at peto ad quid quærit, ut fiat præſens, niſi ut ametur ab ipſa? Sed, quod amatur, amore poſſidetur: ergo præſentia objecti eſt diſpoſitio ad amorem, & amor eſt aſſecutio.

Reſpondeo 2. duplicem eſſe conſecutionem objecti beatifici. Prima eſt actus intellectus, ſecunda verò eſt actus voluntatis, quia objectum beatificum eſt viſibile & amabile; at dum intellectus conſequitur illud per viſionem qua fit præſens & qua videtur, illa conſecutio non eſt formaliter illa qua amatur; aliàs intellectio eſſet formaliter amor, quod eſt inauditum: ergo ratio conſecutionis competit amori, ſicut viſioni; ſed beatitudo formalis non conſiſtit in duabus conſecutionibus, ſeu operationibus, ut docet Gonet. ergo oportet, quòd conſiſtat in conſecutione voluntatis. Tum quia ad ipſam reducitur viſio, cùm amor præſupponat viſionem. Tum quia amor eſt perfectior. Neganda eſt igitur minor argumenti, ſi procedat de ultima & perfectiori, aut de ſumma conſecutione.

Obji. 3. Beatitudo formalis eſt illa operatio quæ eſt radix proprietatum, quæ ad beatitudinem requiruntur; ſed viſio beatifica eſt radix amoris neceſſarii, ſummæ delectationis, omni-

modæ impeccabilitatis, aliarumque perfectionum & proprietatum, quæ beatitudini naturaliter conveniunt: ergo illa eſt beatitudo formalis.

Reſp. negando minorem: Radix enim amoris eſt ſola voluntas, quia viſio eſt tantùm conditio ad amorem, & amor eſt cauſa delectationis aliarumque paſſionum, quæ beatitudini conveniunt; & ideò viſio non eſt radix amoris, cùm in ſeipſa nullatenùs amorem contineat; niſi per *Lyradix* intelligas conditionem ſine qua non, ſicut approximatio eſt radix combuſtionis, nòn autem radix formalis.

Obji. 4. Beatitudo formalis eſſentialiter conſtituitur per id, per quod primò & eſſentialiter diſtinguitur ſtatus termini à ſtatu viæ; ſed ſtatus termini à ſtatu viæ, per ipſum actum viſionis primò & eſſentialiter diſtinguitur, non verò per actum amoris: ergo beatitudo per actum viſionis, non verò per actum amoris, eſſentialiter conſtituitur. Major patet, nam conſtitutivum & diſtinctivum omninò coincidunt. Minor autem ſuadetur: Si videns Deum per impoſſibile non diligeret, maneret extra ſtatum viatoris; ſi tamen ècontra Deum diligeret, nec ſimul eum videret, extra ſtatum viatoris non conſtitueretur: ergo, quod primò diſtinguit ſtatum viæ à ſtatu termini, eſt viſio beatifica, non verò actus amoris.

Reſp. negando minorem: Imò ſtrictiùs & ſpecialiùs ſtatus termini diſtinguitur à ſtatu viæ, per amorem fruitionis, quàm per viſionem: Quia amor ille fruitionis omninò & ultimatè diſtinguit ſtatum termini à ſtatu viæ, quem viſio diſtinguit initiativè dumtaxat. Unde ad probationem, dico, quòd ſi videns Deum per impoſſibile non diligeret, maneret extra ſtatum viatoris principiativè dumtaxat, cùm non eſſet perfectè beatus; at ſi Deum non videret, & per impoſſibile amaret, ſeu frueretur ipſo,

pro-

profectò eſſet omninò extra ſtatum viatoris. Tum quia eſſet unitus ultimo fini; tum quia eſſet impeccabilis, cùm hic amor Dei ſit incompoſſibilis cum peccato. At hæc non ſequerentur ex ſola viſione, quia viſio non eſt virtus unitiva, nec eſt incompoſſibilis cum peccato, & præſertim odii: ergo &c.

Obji. 5. Pœna eſſentialis damnatorum, quæ dicitur pœna damni, conſiſtit in carentia divinæ viſionis: ergo gloria eſſentialis beatorum conſiſtit in viſione Dei. Antecedens prob. Pueri qui ſunt in lymbo, habent pœnam damni præcisè ex eo, quòd privati ſint viſione Dei, non verò quia privati ſint quocumque actu voluntatis; quoſcumque enim actus voluntatis in ipſis ponamus, ſi non ponatur viſio, pœnam damni ſemper habebunt: ergo pœna damni eſſentialiter in carentia divinæ viſionis conſiſtit.

Reſp. diſtinguendo antec. ut ſuprà: Pœna eſſentialis damnatorum conſiſtit in carentia divinæ viſionis, initiativè & antecedenter, concedo; formaliter & effectivè, nego antecedens. Ad ejus probationem, dico, quòd pueri qui ſunt in lymbo, habent effectivè & formaliter pœnam damni, præcisè quia privantur fruitionis amore, & ſi per impoſſibile fruerentur divina eſſentia ſine viſione, non haberent pœnam damni, cùm haberent ſummam fœlicitatem, & fruerentur ſummo bono.

Objic. 6. Beatitudo Dei conſiſtit eſſentialiter in actu intellectus, ut præintellecto omni actui voluntatis: ergo & beatitudo noſtra, quæ eſt ſimilitudo & participatio divinæ beatitudinis. Conſequentia patet. Antecedens probatur ex D. Thom. 1. p. quæſt. 26. art. 2. Reſp. negando antecedens; nam beatitudo Dei conſiſtit in illo actu quo ſe amat & fruitur ſeipſo, & ſi per impoſſibile non ſe amaret, non eſſet beatus, quamvis ſe cognoſceret, ut poteſt ſufficienter colligi ex dictis.

Obj. ultimò: Beatitudo conſiſtit eſſentialiter in illa operatione, quæ formaliter vel cauſaliter ſatiat omnem appetitum creaturæ rationalis: ſed viſio beatifica hoc præſtat: ergo in illa eſſentialiter conſiſtit formalis beatitudo. Major patet: Minorem autem probat ex brevi digreſſione, ubi oſtendit omnia hominis deſideria per Dei viſionem perfectè ſatiari. Primum, eſt deſiderium ſcientiæ. Secundum, eſt deſiderium magnitudinis. Tertium, eſt deſiderium voluptatis. Ultimum, denique eſt deſiderium æternitatis, ſeu immortalitatis: ſed illa deſideria perfectè complentur & ſatiantur per viſionem Dei: Nam quilibet beatus in cœlo videt eſſentiam, in qua omnes veritates creatæ eminentiſſimo modo continentur; hinc tanta repletur ſcientia ac ſapientia, ut omnis ſciendi appetitus perfectè ſatietur & extinguatur, juxta illud Philippi ad Chriſtum: *Domine, oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis.* Satiatur etiam appetitus magnitudinis per claram Dei viſionem, nam ſicut hedera quæ planta humilis eſt & infirma, adhærendo parieti aſcendit & elevatur; ita homo licèt ex ſe imperfecta & vilis creatura, adhærendo tamen Deo per cognitionem & amorem, ex tali unione perficitur & conſummatur, juxta illud Prophetæ: *Mihi autem adhærere Deo bonum eſt.* Satiatur appetitus voluptatis, ut ait Propheta: *De torrente voluptatis potabis eos.* Satiatur denique appetitus immortalitatis & æternitatis, ut patet ex illo Joan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum:* ergo omnia hominum deſideria complentur & ſatiantur per claram Dei viſionem, & conſequenter in ipſa conſiſtit beatitudo formalis.

Reſp. negando minorem, nam viſio beatifica non ſatiat nec complet formaliter & effectivè voluntatem, cùm ſit potentia cujus formale complementum aut naturalis ſatietas, non eſt viſio,

ſed

ſed amor fruitionis. Nec eſt cauſa productiva amoris, ſed tantùm conditio neceſſariò requiſita, ut voluntas producat amorem, & fruatur bono; juxta illud axioma, *Nihil volitum, quin præcognitum*; unde ad probationem, dico, quòd viſio beatifica ſatiat formaliter omnes appetitus intellectus, non verò appetitus voluntatis, niſi antecedenter, ut dicunt omnes Scotiſtæ: certum enim eſt, quòd ſi nulla daretur viſio beatifica, voluntas non eſſet ſatiata; quia, ut amet & perfruatur, oportet, quòd objectum ſit præſens per viſionem; ſed ex illa viſione non oritur amor, ut dixi ſuprà: ergo falſum eſt, quòd omnes appetitus beatorum ſatientur formaliter per viſionem Dei, cùm voluntas ſatietur amando Deum clarè viſum. Ad omnes authoritates Scripturæ & Patrum, dico, quòd loquuntur de beatitudine extenſiva, vel de deſideriis ſcientiæ, ſapientiæ, & aliis quæ ad intellectum pertinent; ex quorum ſatietate non valet inferre, beatitudinem formalem conſiſtere in clarâ Dei viſione niſi antecedenter.

DISPUTATIO IV.

De proprietatibus formalis beatitudinis.

CUm proprietates neceſſariò ſequantur ad eſſentiam ſubjecti cujus ſunt, viſa eſſentia formalis beatitudinis, declarandæ ſunt proprietates ejus.

QUÆSTIO I.

An beati neceſſariò diligant Deum quantùm ad exercitium?

DIfficultas non eſt, an amor beatorum ſit æternus & perpetuus; certum enim eſt, quòd *Deus*, inquit Auguſtinus de Civitate lib. ultimo, *ſine fine videbitur, ſine faſtidio amabitur ſine fatigatione laudabitur*; ſed an amor ille, quo beati per totam æternitatem diligent Deum, ſit intrinſecè & ex natura ſua liber?

Dico igitur, quòd amor quo beatus diligit Deum, eſt liber quoad exercitium. Probatur 1. Omnis actus elicitus à potentia libera, eſt ex natura ſua liber; quia talis eſt actus, qualis eſt potentia: ſed voluntas in patria eſt potentia intrinſecè libera, quia inquit Auguſtinus in Enchirid. cap. 105. *Aut voluntas non eſt, aut libera di endi eſt*; & Divus Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio ait: *Porrò ubi voluntas, ibi libertas*: ergo cùm voluntas hominis ſit in patria, oportet, quòd ibi ſit libera, & quòd amor ejus ſit liber quoad exercitium, ſeu a quòd proveniat à potentia, in qua ſit ab intrinſeco & remotè virtus ceſſandi ab actu amoris. 2. Amor beatificus eſt actus voluntatis operantis ſecundùm proprium & naturalem modum operandi: ſed proprius modus operandi voluntatis beati, eſt liber; libertas enim eſt de intrinſeca ratione voluntatis, ita ut non magis repugnet hominem concipi ſine rationalitate, quàm voluntatem ſine libertate: ergo beatus non amat Deum omninò neceſſariò, ſed liberè. Tandem, propoſita divina eſſentia, atque clarè viſa, voluntas beati conſentit ac ſe determinat ad amorem; nam licèt determinetur

à lu-

lumine gloriæ, vel ab eſſentia divina, ut vult Gonet. tamen hoc non impedit conſenſum, nec determinationem voluntatis, aliàs eſſet coacta, & per lumen gloriæ privaretur jure ſuo, imò & nobilitate tam ipſiuſme voluntatis quæ in patria non mutatur intrinſecè, quàm amoris, quoniam laudabilius & gratioſius eſt conſentire, & ſe determinare cum bono determinante & alliciente, quàm determinari & trahi ſine proprio conſenſu & determinatione: ſed conſentire & ſe determinare ad amorem objecti ſummè & infallibiliter amabilis, eſt amare liberè; in hoc enim diſtinguitur voluntas ab intellectu qui nullatenùs conſentit, nec ſe determinat ad viſionem: ergo beati diligunt Deum liberè, id eſt, in beatis amor eſt à principio libero, in quo eſt virtus intrinſeca ceſſandi ab actu amoris, à quo tamen nunquam ceſſabit ratione infinitæ amabilitatis, aut bonitatis Dei.

Objic. 1. Gonet. Voluntas, cùm ſit appetitus rationalis, & ſequatur ductum ac dictamen rationis, non poteſt ceſſare ab aliquo actu, niſi in eo intellectus concipiat aliquam rationem mali, vel in ejus ceſſatione aliquam rationem majoris boni: ſed nullum horum poteſt judicare beatus de amore Dei: ergo &c. Major patet. Minor probatur: In patria actus amoris eſt jucundus & facilis, cùm charitas in patria ſit veluti in ſuo centro, utpotè conjuncta cum clara Dei viſione, & regulata per lumen gloriæ; neque eſſe poteſt laſſitudo aut defatigatio in ejus exercitio, cùm non dependeat ab aliquo organo corporeo. Denique, clara Dei viſio non compatitur judicium erroneum, quo beatus judicet eſſe illi bonum ceſſare ab amore Dei; ſed beatus ſemper habet actum contrarium, quo judicat illi eſſe bonum continuò adhærere Deo per amorem, & ab illo nunquam divelli, ita ut non poſſit voluntas intellectum

ab eo judicio vel per unum inſtans divertere: ergo &c.

Confirm. Homo in via neceſſitatur quantùm ad ſpecificationem ad volendum bonum ut ſic, abſtractum à vero & apparenti, non verò quantùm ad exercitium; quia fragilitas hominis pro hoc ſtatu non patitur illum operari ſine intermiſſione, nec eſſe in continua conſideratione boni; in patria verò per claram Dei viſionem continuò repræſentatur infinita bonitas ſummè diligibilis, & continens omnem rationem boni ſatiativam appetitus, juxta illud Exodi: *Oſtendam tibi omne bonum*: ergo beatus in patria neceſſariò diligit Deum, non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, nec poteſt à tali dilectione ceſſare.

Confirm. ampliùs: Divina voluntas ex eo quòd intellectus divinus videt eſſentiam ſuam, determinatur ad amorem ſui naturalem & neceſſarium: ergo idem dicendum eſt de voluntate creata, ſi clarè videt divinam eſſentiam. Prob. conſequentia: Quia voluntas divina perfectior eſt & liberior omni voluntate creata: ergo ſi non obſtante hac perfectione & libertate, ab objecto infinito determinatur & neceſſitatur quoad exercitium, idem à fortiori dicendum eſt de voluntate creata videndi eſſentiam divinam; cùm enim illa ſit imperfectior, multò magis infinitas objecti viſi vincet ejus libertatem, & neceſſariò trahet illam poſt ſe.

Reſpondeo 1. argumentum probare, quòd voluntas beati nunquam ceſſabit ab actu amoris beatifici, quod contingit etiam viatori, qui non ceſſat amare objectum, donec in eo intellectus concipiat aliquam rationem mali, vel in ejus ceſſatione aliquam rationem majoris boni. Unde cùm difficultas non ſit, an beatus ceſſaverit ab actu amoris, argumentum non eſt contra nos: tamen Reſpondeo 2. negando majorem;

quia

quia voluntas poteſt ceſſare ab amore, quantùm ad poſſe intrinſecum & in actu primo, ut apertè colligitur ex dictis. Prætereà, poſſe ſe determinare ad amorem non convenit voluntati ex cognitione bonitatis objecti, ſed ex intrinſeca ratione libertatis: ergo poſſe ceſſare ab amore non debet provenire ex cognitione malignitatis objecti, ſed tantùm ex intrinſeca ratione libertatis. Ad 1. confirm. nego aſſumptum, quia ſi homo in via non neceſſitetur quoad exercitium, non provenit ex fragilitate hominis, quæ non patitur operari ſine intermiſſione, ut exiſtimat Gonet. ſed ex libertate & ex manu conſilii, in qua Deus reliquit hominem. Ad 2. confirm. nego antecedens; quia divina voluntas terminatur neceſſariò ad amorem divinæ eſſentiæ, quia amor quo Deus amat ſe, eſt ſubſtantialis, improductus, & realiter indiſtinctus ab eſſentia, nedum quoad entitatem, ſed etiam quoad terminationem; ideòque eſt tantæ neceſſitatis, quantæ eſt eſſentia divina: unde cùm hæc ratio non reperiatur in amore beatifico, qui eſt accidens, & liberè productus, ut conſtat ex dictis, oportet, quòd amor ille ſit liber quoad exercitium.

Objic. 2. Sicut in noſtro intellectu reperitur ratio diſcurſivi reſpectu concluſionum, & ratio intellectivi ſine diſcurſu reſpectu principiorum; ita in voluntate noſtra reperitur modus agendi naturaliter, & modus agendi liberè: ſed ratio naturæ reſpectu nullius objecti poteſt meliùs exerceri, quàm reſpectu objecti infiniti clarè & evidenter cogniti; cùm enim infinitam bonitatem contineat, eſt motivum adæquatum illius, & omnem ejus vincit differentiam, & implet capacitatem: ergo ſic cognitum diligitur neceſſariò.

Reſp. diſtinguendo ſecundam partem majoris: In noſtra voluntate reperitur modus agendi naturaliter, quatenùs *naturaliter* opponitur

modo agendi ſupernaturaliter, aut violenter, aut miraculosè, concedo: quatenùs opponitur modo agendi liberè, nego majorem, & conceſſa minori, nego conſequentiam. Modus agendi *naturaliter* dupliciter ſumi poteſt. 1. Pro modo contento intra vires naturæ, & ſic modus quo unus homo amat alium, eſt naturalis, quia fit nullo principio ſupernaturali concurrente in ratione cauſæ efficientis. 2. Pro modo ex natura agentis determinato, & ſic intellectus, ignis &c. agunt naturaliter, quia ſunt agentia aut principia quæ non ſe determinant ad talem actum quantùm ad ſpeciem, cùm intellectus non valeat producere niſi intellectionem, ignis ignem &c. Unde primus modus agendi reperitur in omnibus agentibus & potentiis creatis, dum agunt abſque ſpeciali comprincipio ſupernaturali. Secùndus verò non reperitur in voluntate, quia habet neceſſariò potentiam ſe determinandi.

His addi poteſt hæc ratio. Voluntas in patria non mutatur intrinſecè, ut docet Scotus pluribus in locis, & ut tradit Divus Thomas quæſt. 22. de veritate, ubi ait: *Ineſt libertas voluntati in quolibet ſtatu naturæ reſpectu cujuslibet objecti*; aliàs eſſet alterius ſpeciei, ut advertit Suarez: ſed voluntas in via amat liberè Deum libertate exercitii: ergo etiam in patria operatur liberè, cùm ibi libera ſit, & operari ſequatur eſſe. Confirmatur: charitas viæ & charitas patriæ non diſtinguuntur ſpecificè, cùm in Doctrina Thomiſtarum, charitas viæ perſeveret in patria; quod verum eſſe probant ex illo Apoſtol. *Charitas nunquam excidit*: ſed in via, juſti diligunt Deum liberè libertate exercitii, & charitas eſt actus liber: ergo etiam in patria, beati diligunt Deum liberè libertate exercitii, & amor ipſorum eſt actus intrinſecè liber.

Reſpondent adverſarii, voluntatem mutari

in

in modo operandi, voluntque charitatem viæ perſeverare in patria, ſed non eodem modo regulatam: quia in via dirigitur & ordinatur à judicio & dictamine indifferenti, defectibili & obſcuro; in patria verò, ſubeſt judicio proponenti determinatè bonum univerſaliſſimum, & conſequenter concludunt amorem viæ eſſe indifferentem, & amorem patriæ eſſe neceſſarium & determinatum.

Contra: Tum quia operari ſequitur eſſe: ergo ſi voluntas non mutetur intrinſecè, nec mutatur in modo operandi. Tum quia ſecundùm omnes Thomiſtas, Deus motione phyſica & reali immutat, applicat, & determinat voluntatem ad volendum objectum cognitum, quin tamen hæc phyſica præmotio tollat modum amandi liberè, & ideò nec eum tollit in patria judicium determinatè proponens. Tum quia judicium illud non magis determinat voluntatem ad eliciendum actum, quàm habitus: ſed non obſtante habitu, voluntas elicit actum liberè: ergo &c. Tum quia judicium illud, quod eſt clara Dei viſio, neceſſitat voluntatem quoad ſpecificationem actus. Ratio eſt, quia viſio nullam rationem mali attingit, nec diſcernit, & conſequenter non apparet ratio circa quam voluntas poſſit elicere actum odii; ſed hæc viſio nihil removet à voluntate, nec eam impellit, ſed eam tantùm allicit ad exercitium, ad quod ipſa ſe liberè determinat; ſicque remanet intrinſecè libera libertate exercitii, ut concludit Scotus in 4. quæſt. 6.

QUÆSTIO II.

A qua virtute procedat delectatio qua beati de Deo clarè viſo ut bono ſibi proprio delectantur?

DIco, quòd delectatio, qua beati de Deo ut bono ſibi proprio & ſe beatificante delectantur, elicitur ab habitu charitatis & actu amoris beatifico. Probatur: Delectatio de Deo ut bono poſſeſſo, aut beatificante, eſt paſſio quæ debet elici à principio ſeu ab actu beatificante, & potentia in qua conſiſtit actus beatificans; ſed id quod beatificat, eſt amor fruitionis, ut dictum eſt ſuprà: ergo oportet, quòd delectatio qua beati de Deo ut bono ſibi proprio delectantur, ſive ad amorem concupiſcentiæ, ſive ad amorem amicitiæ pertineat, proveniat ex habitu charitatis ſupernaturalis, quo voluntas beati elevatur ad actum charitatis & fruitionis, in quo beatitudo conſiſtit eſſentialiter, & ex quo fluunt omnes proprietates & paſſiones beatorum. Deinde, delectatio illa debet provenire ex aliquo principio ſupernaturali, ſeu ex poſſeſſione ſupernaturali; ſed non poteſt provenire ex habitu ſpei, quia non remanet in patria, ut colligitur ex illo ad Romanos 8. *Spes quæ videtur non eſt ſpes; nam quod videt, quis ſperat?* ergo oportet, quòd proveniat ex charitate, ſeu amore, qui eſt formaliter poſſeſſio Dei, ſeu beatitudo formalis.

Dices: Spes ſupernaturalis remanet in patria: ergo delectatio qua beati de Deo ut bono ſibi proprio delectantur, elicitur à virtute ſpei. Conſequentia eſt certa, quia delectatio eſt de rebus ſperatis. Prob. antecedens 1. In patria nullus eſt habitus, nec actus oppoſitus ſpei. 2. In beatis

tis remanet donum timoris, juxta illud Iſaj. 11. *Replebit eum ſpiritus timoris Domini*: ergo ſpes remanet in beatis.

Reſpondeo negando antecedens; nam, ut ait Divus Thomas, ſpes ſe habet per modum motus tendentis ad beatitudinem & claram Dei viſionem: ergo ceſſat obtento termino. Ad 1. probationem, dico, quòd poſſeſſio termini opponitur ſpei, ſicut viſio opponitur fidei; *Nam quod videt, quis ſperat?* ait Apoſt. Ad 2. probationem, concedo antecedens, & nego conſequentiam; tum quia timor eſt donum Spiritus ſancti; tum quia timor de quo loquitur Iſaj. pertinet ad cultum & adorationem; tum quia eſt initium ſapientiæ, quæ remanet in patria.

Dices iterùm: Gaudium, quod juſtus habet de beatitudine futura, non pertinet ad charitatem, ſed ad ſpem, juxta illud ad Romanos cap. 12. verſ. 12. *Spe gaudentes*: ergo etiam beatus gaudet ſpe, non charitate. *Nego* paritatem; quia juſtus in via appetit & amat beatitudinem boni ardui futuri, ſicque delectatio aut gaudium pertinet ad ſpem, cujus objectum eſt bonum arduum futurum; at in patria amat beatitudinem, ſeu Deum ut bonum præſens, de quo nulla eſt ampliùs ſpes, ut jam dixi: ergo beati non gaudent ſpe, ſicut juſti, ſed charitate & amore; cùm charitate & amore adhæreant ſummo bono, unde procedit gaudium, juxta illud Pſalm. 55. *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua uſque in finem*.

QUÆ-

QUÆSTIO III.

Quodnam ſit objectum proximum & immediatum delectationis beatificæ?

SUppono tamquam certum apud omnes Scotiſtas, fruitionem eſſe actum voluntatis à delectatione diſtinctum, ut dicemus infrà contra Gonetum; unde quæſtio non eſt agitanda de objecto fruitionis, ſed delectationis, quæ eſt paſſio, ſicut triſtitia, ut docet Scotus.

Dico igitur, objectum proximum & immediatum beatificæ delectationis, qua beati delectantur de Deo, ut præſente & habito per viſionem & fruitionem, eſſe ipſum Deum; fruitionem verò vel viſionem eſſe objectum ſecundarium, & non ſolùm conditionem illius. Ratio eſt, quia objectum ſpei viatorum, debet eſſe objectum delectationis beatorum: cùm delectatio ſit de bono poſſeſſo, & ſpes de eodem ut poſſidendo; ſed primarium & immediatum objectum ſpei, eſt Deus ut bonum noſtrum, & ut ultimus finis poſſidendus, ut dicemus in proprio loco: ergo Deus debet eſſe primarium objectum delectationis beatæ.

Dices 1. Illi qui in hieme delectantur propter frigus de ſole, delectantur primariò de calore à ſole producto, non verò de ſole: ergo nec beatus delectatur de Deo, ſed tantùm de fruitione Dei. Reſpondeo negando paritatem; quia calor non eſt conſecutio ſolis, ſed ejus effectus; at fruitio eſt conſecutio Dei, & ſic beatus non poteſt delectari de fruitione, quin priùs delectetur de Deo.

Dices 2. Objectum immediatum triſtitiæ quam habent damnati, non eſt Deus ſecundùm ſe, ſed carentia viſionis, vel malum ab ipſo eis inflictum: ergo objectum immediatum delectatio-

tionis beatorum, non eſt Deus,ſed viſio aut fruitio, cùm objectum delectationis beatorum, ſit objectum triſtitiæ damnatorum. Reſpondeo negando conſequentiam; nam Deus reſpectu beatorum conſideratur ut eſt in ſe & per ſe bonus, & ideò poteſt eſſe objectum beatificæ delectationis; at reſpectu damnatorum apprehenditur per modum mali diſconvenientis, ideòque non poteſt eſſe objectum triſtitiæ damnatorum, niſi ratione pœnæ inflictæ, nempè privationis viſionis aut fruitionis, quæ eſt ſumma damnatorum pœna.

Quæres, an hæc delectatio ſit propter ſe appetibilis? Reſpondeo affirmativè: eſt enim bona & honeſta in ſe; alioquin non eſſet effectus objecti ſummè boni, quod eſt falſum, cùm ſit de Deo clarè viſo: ergo eſt propter ſe appetibilis. Præterea rectum & honeſtum eſt, velle delectari de Deo, ut ſuadet illud Pſalm. 55. in quæſtione præcedenti adductum: igitur hæc delectatio eſt propter ſe appetibilis, licèt beati magis appetant fruitionem quàm delectationem, & appetant delectationem propter fruitionem, ut tenet noſter Fœlix Matritenſis.

QUÆSTIO IV.

An beati ſint impeccabiles ab intrinſeco?

Conſtat in ſacra Scriptura, beatos eſſe impeccabiles, cùm beatitudo ſit vita æterna. Unde quæſtio eſt, an ſint impeccabiles ex vi viſionis beatificæ aut amoris, ſeu ab intrinſeco, vel tantùm ab extrinſeco ſeu ex decreto quo Deus ſtatuit non concurrere ad actum peccati? Gonetus docet cum omnibus Thomiſtis, beatos eſſe impeccabiles ab intrinſeco; Scotus verò aliter ſentit.

Dico

Dico igitur, beatos non eſſe impeccabiles ab intrinſeco, ſed tantùm ab extrinſeco & ex manutenentia Dei, qui decrevit in æternum concurrere cum voluntate beati ad amorem & fruitionem divinæ eſſentiæ. Ita omnes Scotiſtæ.

Prob. 1. Beatum eſſe ab intrinſeco impeccabilem, nihil aliud eſt, quàm carere principio formali peccabilitatis, ſeu potentia peccandi; ſicut v. g. Angelum eſſe ab intrinſeco incorruptibilem, nihil aliud eſt, quàm carere principio corruptionis, nempè materia prima: ſed beati non carent principio formali peccabilitatis, ſeu potentia peccandi: ergo non ſunt impeccabiles ab intrinſeco, ſed tantùm ab extrinſeco. Major eſt certa: Prob. minor: Potentia peccandi, nihil aliud eſt, quàm potentia deficiendi à rectitudine debita, ut docet Gonet. tom. 2. tract. 1. de Angelis diſput. 13. art. 1. cùm actu peccare ſit actu deficere à rectitudine debita: at potentia deficiendi à rectitudine debita, eſt voluntas libera; nam ideò pueri habent ab intrinſeco potentiam peccandi, quia habent voluntatem liberam, & non peccant actu, quia carent uſu liberi arbitrii: ergo beati non carent principio formali peccabilitatis, ſeu potentia peccandi, cum habeant libertatem in actu primo ſicut pueri; alioquin voluntas in patria mutaretur ab intrinſeco, & deperderet id, per quod eſſentialiter conſtituitur & diſtinguitur ab aliis potentiis, quod eſt falſum.

Inſtare poſſet Gonetus ſic: Voluntas divina eſt libera, tamen non eſt potentia peccandi: ergo licèt beatus habeat voluntatem ab intrinſeco liberam, non valet dicere, quòd habeat potentiam peccandi, ratione termini & ſtatus patriæ. Reſp. negando conſequentiam; quia voluntas divina, quamvis ſit libera, eſt ipſamet rectitudo & lex, ideòque non poteſt deficere à ſeipſa, & conſequenter eſt impeccabilis; at voluntas

beati

beati non ſic ſe habet, cùm in patria conſervet illam ſubjicibilitatem ad legem, in qua nata eſt, & à qua forſan deficeret ratione fragilitatis creaturæ, niſi Deus decreviſſet continuò concurrere cum voluntate beata ad amorem: ergo beati ſunt impeccabiles ab extrinſeco dumtaxat, ſeu ex manutenentia Dei.

Probatur 2. Ex Goneto, repugnat creaturam eſſe impeccabilem per naturam, ut in 2. tomo tractatu de Angelis, diſputat. 13. docet: ergo beatus qui eſt creatura, non poteſt eſſe impeccabilis ab intrinſeco. Probatur conſequentia: Creaturam eſſe impeccabilem per naturam, eſt eſſe impeccabilem ab intrinſeco, ſicut creaturam eſſe impeccabilem per gratiam, eſt eſſe impeccabilem ab extrinſeco; nam quod convenit rei ab intrinſeco, convenit per naturam; v. g. incorruptibilitas convenit Angelo per naturam, quia caret principio corruptionis, nempè materia; & convenit corpori Deiparæ per gratiam, quia corpus Deiparæ habet principium corruptionis, nempè materiam, quam Deus gratia ſpeciali conſervat ſanam & incorruptibilem, quod idem eſt ac ab extrinſeco; ſed ex Goneto repugnat creaturæ eſſe impeccabilem per naturam: ergo etiam ab intrinſeco. Deinde, quod eſt in ſubjecto ab intrinſeco, eſt ipſi naturale & debitum, & quod eſt per gratiam, eſt accidentale & extrinſecum; v. g. ignis in fornace non nocuit pueris, erat tamen nocuus ab intrinſeco; aliàs non nocuiſſet militibus: quia per naturam ſeu ab intrinſeco, habebat potentiam comburendi, & gratia aut decreto ſpeciali non comburebat: at gratia illa non erat quid intrinſecum; alioquin deſtruxiſſet potentiam comburendi, quod eſt falſum: ergo, quod eſt per naturam in ſubjecto, eſt ab intrinſeco, & quod eſt per gratiam, eſt ab extrinſeco, & conſequenter ſi repugnet creaturæ eſſe impeccabilem per naturam, repu-

repugnat etiam beato eſſe impeccabilem ab intrinſeco. Hæc concluſio patebit ex ſolutione argumentorum, & ex dicendis in quæſtione ſequenti.

Obji. 1. Gonet. Beatitudo petit ab intrinſeco omne bonum afferre, & omne malum auferre; ſed impeccabilitas eſt maximum bonum, peccatum verò ſummum malum: ergo beatitudo poſtulat ab intrinſeco excludere omne peccatum, & reddere beatum impeccabilem.

Reſp. diſtinguendo majorem: Beatitudo petit ab intrinſeco omne bonum afferre, & omne malum auferre; quantùm ad actum, concedo; quantùm ad potentiam, nego majorem; & conceſſa minori, diſtinguo conſequentiam: Beatitudo poſtulat excludere omne peccatum quantùm ad actum, id eſt, impedire voluntatem, ne peccet actu, & reddere beatum impeccabilem quantùm ad actum, ſeu quantùm ad peccare actu, concedo: Quantùm ad poſſe, id eſt, removere à voluntate potentiam qua peccavit dum erat in via, nego. Nam maternitas in Deipara petebat ab intrinſeco & ex natura ſua omne bonum afferre, & omne malum auferre; idcircò Deipara fuit impeccabilis in via, non ab intrinſeco ſeu ex natura ſua, nec quantùm ad potentiam peccandi; ſed ab extrinſeco, id eſt, ex decreto ſpeciali, quod maternitas exigebat: ita ſimiliter beatitudo ab intrinſeco, & ratione beatitudinis non exigit beatos eſſe in impotentia intrinſeca peccandi; ſed tantùm præſervari ab omni peccato & malo, ex decreto ſpeciali.

Obji. 2. Beatitudo eſt inamiſſibilis ab intrinſeco: ergo petit ab intrinſeco excludere ſeu impedire omne id, ratione cujus poſſet amitti; ſicut cœlum, quia ab intrinſeco eſt incorruptibile, ab intrinſeco petit excludere omne quod ad illius corruptionem diſponeret: at peccatum, ſi de facto daretur, beatitudinem deſtrueret, cùm beatitudo ſit ſumma fœlicitas, peccatum verò

ſum-

ſumma miſeria: ergo beatitudo ab intrinſeco petit peccatum excludere, ſi commiſſum inveniat, & committendum impedire.

Reſp. antecedens eſſe falſum, ut oſtendemus in ultima diſputatione. Ad conſequentiam, dico, quòd beatitudo licèt excludat omne peccatum, quod deſtrueret beatitudinem, tamen non excludit potentiam intrinſecam peccandi, quæ non deſtruit beatitudinem, ſed impedit eam ne peccet: ergo beatorum impeccabilitas non provenit ex defectu ſeu ex carentia potentiæ peccandi, ſicut impeccabilitas Dei; ſed ex manutenentia Dei.

Obji. 3. Licèt repugnet creaturæ eſſe impeccabilem per naturam, ei tamen convenire poteſt impeccabilitas per gratiam: at nulla gratia ad hunc effectum præſtandum aptior eſt, quàm gratia conſummata patriæ, cùm illa ſit perfectiſſima, & veluti in ſuo centro & ſtatu connaturali: ergo illa reddit beatos ab intrinſeco impeccabiles; unde 1. Petri 1. vocatur: *Incorruptibilis & incontaminata hæreditas*.

Confirm. Gratia patriæ eſt multò perfectior, ſaltem quantùm ad modum operandi, quàm quælibet gratia viæ, cùm illa reguletur per lumen gloriæ & claram Dei viſionem, iſta verò per fidem & cognitionem obſcuram: ſed gratia viæ interdùm confirmat & immobilitat hominem in bono, illumque reddit impeccabilem, ut patet in beata Virgine: ergo à fortiori gratia patriæ id præſtat in beatis & comprehenſoribus.

Reſp. quòd impeccabilitas per gratiam non conſiſtit in carentia potentiæ peccandi, ſed in decreto quo Deus ſtatuit continuò concurrere cum voluntate ad amorem, ſicut cogitatio unius Angeli eſt occulta alteri non ab intrinſeco & ex natura ſua, ſed gratia ſpeciali ſeu decreto quo Deus ſtatuit non concurrere cum alio Angelo ad cognitionem cogitationis, ut dixi ſuprà in

tractatu de Angelis. Ita ſimiliter voluntas beati eſt impeccabilis per gratiam, quia Deus decrevit non concurrere cum beato ad peccatum, & propter hoc beati dicuntur, & ſunt impeccabiles per gratiam. Unde ad confirm. nego minorem, quia impeccabilitas Virginis Mariæ in via non proveniebat ex gratia ſanctificante, ſed ex manutenentia Dei, qui gratia ſpeciali decreverat conſervare ſanctitatem Deiparæ.

Obji. 4. Sicut ſe habet voluntas damnatorum ad malum, ita ad minus ſe habet voluntas beatorum ad bonum; ſed damnati ex eo, quòd ſunt in termino, ita habent voluntatem obſtinatam & obfirmatam in malo, ut nullum poſſint bonum opus el cere: ergo etiam animæ beatorum ex ipſa conditione & natura ſtatus beatifici, quia nimirùm ſunt in termino, habent voluntatem ita confirmatam in bono, ut nullum peccatum mortale aut veniale poſſint committere. Unde Auguſt. lib. 3. contra duas epiſt. Pelagian. cap. 7. *Hìc præceptum eſt, ut non peccemus, ibi præmium non poſſe peccare.*

Reſpondeo, quòd argumentum probat beatos non poſſe peccare, ſed ex argumento illo non infertur impeccabilitatem provenire ab intrinſeco, & ex natura ſtatus beatifici. Nec Auguſtin. explicat, *Ly, Non poſſe peccare*, provenire ex impotentia intrinſeca peccandi; imò potiùs ex manutenentia Dei, qui eſt præmium beatorum. Unde cùm ex Doctore, ut dixi in tractatu de Angelis, obſtinatio & obfirmatio mali Angeli in malo proveniant ex ſubtractione divini concurſus ad bonum, oportet, quòd voluntas beatorum ſit confirmata in bono ex ſubtractione divini concurſus ad malum.

Obji. 5. Illa creatura eſt impeccabilis ab intrinſeco, quæ immobiliter conjungitur regulæ ſuæ operationis: ſed beatus regulæ ſuæ operationis, nempè ultimo fini, per viſionem & amorem beatificum, immobiliter conjungitur:

ergo

eſt ab intrinſeco impeccabilis. Minor pa-
Major prob. tum quia peccare nihil aliud
quàm declinare à rectitudine ſuæ regulæ;
etiam quia ſi manus artificis eſſet ipſa re-
inciſionis, vel talem regulam inſeparabili-
aberet ſibi conjunctam, non poſſet niſi re-
cindere: ergo ſimiliter voluntas quæ im-
iliter conjungitur regulæ ſuæ operationis,
poteſt niſi rectè operari, ſubindeque eſt ab
nſeco impeccabilis.

eſp. 1. diſtinguendo majorem: Illa creatura
npeccabilis ab intrinſeco, quæ immobili-
onjungitur regulæ ſuæ operationis, per ali-
intrinſecum, concedo; per aliquid extrin-
n, nego. Unde cùm beatus immobiliter
ungatur ultimo fini per decretum quo Deus
iit continuò concurrere cum beatis ad viſio-
& fruitionem, ſequitur, quòd immobilitas
unctionis provenit ab extrinſeco, & conſe-
ter, quòd beati non ſunt impeccabiles ab
nſeco, ſed tantùm ab extrinſeco. Reſp. 2.
eſſa majori, negando minorem: Quoniam
ato duo ſunt conſideranda, nempè conjun-
beati cum ultimo fine, & immobilitas con-
ionis. Conjunctio fit per viſionem & amo-
beatificum; at immobilitas conjunctionis
enit ex decreto ſeu manutenentia Dei, qui
:vit gratia ſpeciali concurrere cum beatis
ternam viſionem: ergo licèt beati conjun-
ır ultimo fini per viſionem, tamen non ſunt
pſam ab intrinſeco impeccabiles, cùm im-
litas & æternitas viſionis ſint ex manute-
a Dei.

ɔj. denique declarando in particulari dupli-
radicem, unde oritur impeccabilitas in
s. Prima eſt ipſa viſio beatifica, quæ tri-
ratione potentiam peccandi à beatis ex-
t: Primò, quia totam creaturæ rationalis
:itatem implet; nam ut ait S. Doctor 4.
a gentes cap. 70. ratione 2. *Ex eo voluntas*
im-

immutabilis redditur, quòd totaliter ejus capacitas impletur; ſicut cælum eſt immutabile ſubſtantialiter & incorruptibile, quia tota capacitas materiæ ejus expletur per ipſius formam: ſed tota capacitas voluntatis creaturæ rationalis expletur per viſionem beatificam, per quam omnia ejus deſideria perfectè implentur: ergo per viſionem beatificam voluntas creaturæ rationalis redditur immutabilis à bono in malum, ſubindeque omninò impeccabilis. Secundò, peccatum in voluntate non accidit ſine aliqua ignorantia intellectus, propter quod dicitur Proverb. 14. *Errant qui operantur malum*; & Philoſophus 3. Ethi. ait: *Omnis peccans eſt ignorans*: ſed viſio beata excludit ab intellectu beatorum omnem defectum erroris, ignorantiæ, & inconſiderationis, præſertim circa agibilia in particulari, cùm juxta communem Theologorum ſententiam, cuilibet beato ex vi viſionis debeatur cognitio omnium pertinentium ad proprium ſtatum: ergo viſio beatifica ex vi ſua omne peccatum à voluntate beatorum excludit: unde Nazianzenus orat. 44. ſplendori ſeu viſioni quam à Spiritu ſancto habent Angeli, tribuit, quòd peccare non poſſunt. Et ibid. lib. de ſummo bono cap. 12. *Angeli* (inquit) *licèt ſint natura ſua mutabiles, non ſinit tamen eos contemplatio mutare divina*. Tertiò, videns Deum nihil poteſt appetere niſi ratione bonitatis divinæ & in ordine ad illam: ergo ex vi beatificæ viſionis redditur impeccabilis. Conſequentia eſt bona, nam peccans appetit objectum abſque ordine ad bonum divinum. Antecedens probatur: Nam, ut ait Divus Thomas hic artic. 4. ſic ſe habet reſpectu videntis Deum bonitas viſa, ſicut reſpectu viatoris bonitas in communi: at viator nihil poteſt appetere niſi ratione boni in communi: ergo nec videns Deum poteſt aliquid velle, niſi ratione bonitatis divinæ & in ordine ad illam.

Se-

Secũda radix, unde oritur impeccabilitas beatorum, eſt amor beatificus qui ex viſione ſequitur, veluti prima ejus proprietas: Uude ſic arguit: Beatitudo includit amorem beatificum, ſi non tanquam propriam eſſentiam & rationem formalem, ſaltem ut primam ac præcipuam ſui proprietatem: ſed cum tali amore incompoſſibile eſt actuale peccatum: ergo beatitudini ab intrinſeco competit impeccabilitas. Minor prob. Per peccatum homo avertitur à Deo ut ultimo fine, & per charitatem in Deum ut ultimum finem convertitur; at averſio à Deo & converſio actualis in ipſum, ſimul eſſe nequeunt: ergo cum amore beatifico incompoſſibile eſt actuale peccatum.

Reſp. ad primam radicem, cum Doctore in 4. diſt. 49. quæſt. 10. §. *reſpondeo*, quòd duplex eſt appetitus in voluntate, ſcilicet naturalis, & liber. Capacitas, aut appetitus naturalis, eſt lla inclinatio ſeu naturalis potentia quam habet ad ſuam perfectionem, in qua capacitate voluntas convenit cum omnibus potentiis creatis, cùm nulla ſit quæ non habeat capacitatem d ſuam perfectionem: Appetitus liber, eſt eſſe liberum omninò indeterminatum ex ſe & ndeterminabile à quocumque alio. Hoc ſuppoſito, diſtinguo minorem primæ rationis priæ radicis: Tota capacitas naturalis voluntatis pletur per viſionem beatificam, concedo miorem: Capacitas libera, nego minorem & nſequentiam, quia peccatum non provenit capacitate, ſeu potentia, aut appetitu naali voluntatis creaturæ rationalis, ſed ex apitu libero: v.g. materia habet appetitum ad nes formas, & dum habet unam formam letur & ſatiatur, & numquam appetit dectionem formæ quam habet, quamvis apat omnes appetitu deſiderii, ut compleatur aliam, & ſi haberet omnes formas poſſibivel unam quæ æquivalenter contineret eas, adæ-

adæquatè compleretur ejus appetitus: (Idem dico de cœlo, quod eſt corruptibile ab intrinſeco:) at ſi appetitus materiæ eſſet liber, non poſſet impleri per unam formam, cùm poſſet appetere deſtructionem formæ qua ſatiaretur & compleretur: ergo licèt viſio Dei, aut amor beatificus impleat capacitatem naturalem voluntatis humanæ, quia amor beatificus eſt ſumma perfectiò ejus; tamen non ita implet capacitatem liberam ſeu velle liberum, ut non poſſit appetere minus bonum, relicto majori. Ad 2. nego majorem: nam voluntas poteſt peccare ſine aliqua ignorantia intellectus, ut v.g. dum peccat ex pura malitia, ut dixi cum Doctore in tract. de Angelis. Ad authoritates, dico, quòd debent intelligi de lege communi & ordinaria, non verò de poſſibilitate voluntatis; verum enim eſt, quòd voluntas ſolitò peccat cum aliqua ignorantia intellectus, ſed peccare poteſt cum pleniſſima ſcientia. Ad authoritates Nazianzeni & Iſidori, dico, quòd intelligendæ ſunt de omnibus donis quæ ſequuntur ad beatitudinem & æternam contemplationem, inter quæ eſt manutenentia Dei; non verò de viſione præcisè ſumpta, nec de contemplatione formaliter & nudè conſiderata. Ad tertiam rationem, 1. nego antec. quia voluntas per viſionem beatificam non mutatur intrinſecè: ergo in patria ſicuti in via poteſt appetere aliquid, quin appetat illud propter bonitatem divinam, ſed propter bonitatem in communi. 2. Conceſſo anteced. Nego conſeq. quia cùm voluntas beati ſit libera quoad exercitium, ut oſtendimus ſuprà, eſt in potentia intrinſeca ceſſandi ab actu amoris beatifici, & ſe determinandi ad aliud objectum; nunquàm tamen ceſſabit, non quia caret principio ceſſandi, ſicut Angelus caret principio corruptionis; ſed quia Deus nunquam præſtabit concurſum ad ceſſandum, & amandum aliud objectum, quia vult in æternum amari à beatis.

Ad

Ad ſecundam radicem, dico, quòd argumen-
m probat beatitudinem excludere peccatum,
)n autem potentiam peccandi, de qua agit
fficultas: nam dato, & non conceſſo, quòd
:ccatum ſit incompoſſibile cum amore beati-
o, & quòd homo per peccatum avertatur
Deo ut ultimo fine, & per charitatem in
eum ultimum finem convertatur; non valet
men inferre potentiam ad peccandum eſſe
:compoſſibilem cum actu amoris beatifici,
ia actus non expellit potentiam actus oppo-
. Nec valet dicere cum Goneto, quòd cha-
as patriæ tollit potentiam ad peccandum ra-
ne perfectionis individualis, ſeu modi ope-
ıdi quem habet in patria; cùm enim ibi re-
letur per lumen gloriæ & claram viſionem,
ıc habet, quòd non liberè, ſed neceſſariò
eretur: Non valet, inquam, tum quia viſio
n neceſſitat phyſicè voluntatem beati ad
ıandum, ſed ſolùm moraliter, ut dicunt Sco-
:æ; tum quia voluntas operatur liberè, ut
n dixi, ideòque charitas patriæ non tollit po-
ıtiam ad peccandum.

QUÆSTIO V.

ꝛ de potentia abſoluta poſſit cum viſione aut amore beatifico, peccatum actuale vel ſaltem habituale componi?

)Ico, peccatum actuale poſſe de potentia abſoluta Dei, cum viſione aut amore
:tifico componi. Ita omnes Scotiſtæ. Prob.
Peccatum, & viſio, aut amor beatificus
ı opponuntur phyſicè ex natura rei, quem-
ıodum calor & frigus, aut forma & pri-
:o ejuſdem; ſed tantùm demeritoriè & ex
ına ordinatione: ergo de potentia Dei ab-

adæquatè compleretur ejus appetitus: (Idem dico de cœlo, quod eſt corruptibile ab intrinſeco:) at ſi appetitus materiæ eſſet liber, non poſſet impleri per unam formam, cùm poſſet appetere deſtructionem formæ qua ſatiaretur & compleretur: ergo licèt viſio Dei, aut amor beatificus impleat capacitatem naturalem voluntatis humanæ, quia amor beatificus eſt ſumma perfectio ejus; tamen non ita implet capacitatem liberam ſeu velle liberum, ut non poſſit appetere minus bonum, relicto majori. Ad 2. nego majorem: nam voluntas poteſt peccare ſine aliqua ignorantia intellectus, ut v.g. dum peccat ex pura malitia, ut dixi cum Doctore in tract. de Angelis. Ad authoritates, dico, quòd debent intelligi de lege communi & ordinaria, non verò de poſſibilitate voluntatis; verum enim eſt, quòd voluntas ſolitò peccat cum aliqua ignorantia intellectus, ſed peccare poteſt cum pleniſſima ſcientia. Ad authoritates Nazianzeni & Iſidori, dico, quòd intelligendæ ſunt de omnibus donis quæ ſequuntur ad beatitudinem & æternam contemplationem, inter quæ eſt manutenentia Dei; non verò de viſione præcisè ſumpta, nec de contemplatione formaliter & nudè conſiderata. Ad tertiam rationem, 1. nego antec. quia voluntas per viſionem beatificam non mutatur intrinſecè: ergo in patria ſicuti in via poteſt appetere aliquid, quin appetat illud propter bonitatem divinam, ſed propter bonitatem in communi. 2. Conceſſo anteced. *Nego* conſeq. quia cùm voluntas beati ſit libera quoad exercitium, ut oſtendimus ſuprà, eſt in potentia intrinſeca ceſſandi ab actu amoris beatifici, & ſe determinandi ad aliud objectum; nunquam tamen ceſſabit, non quia caret principio ceſſandi, ſicut Angelus caret principio corruptionis; ſed quia Deus nunquam præſtabit concurſum ad ceſſandum, & amandum aliud objectum, quia vult in æternum amari à beatis.

Ad

Ad ſecundam radicem, dico, quòd argumentum probat beatitudinem excludere peccatum, non autem potentiam peccandi, de qua agit difficultas: nam dato, & non conceſſo, quòd peccatum ſit incompoſſibile cum amore beatifico, & quòd homo per peccatum avertatur à Deo ut ultimo fine, & per charitatem in Deum ultimum finem convertatur; non valet tamen inferre potentiam ad peccandum eſſe incompoſſibilem cum actu amoris beatifici, quia actus non expellit potentiam actus oppoſiti. Nec valet dicere cum Goneto, quòd charitas patriæ tollit potentiam ad peccandum ratione perfectionis individualis, ſeu modi operandi quem habet in patria; cùm enim ibi reguletur per lumen gloriæ & claram viſionem, hinc habet, quòd non liberè, ſed neceſſariò operetur: Non valet, inquam, tum quia viſio non neceſſitat phyſicè voluntatem beati ad amandum, ſed ſolùm moraliter, ut dicunt Scotiſtæ; tum quia voluntas operatur liberè, ut jam dixi, ideòque charitas patriæ non tollit potentiam ad peccandum.

QUÆSTIO V.

An de potentia abſoluta poſſit cum viſione aut amore beatifico, peccatum actuale vel ſaltem habituale componi?

Dico, peccatum actuale poſſe de potentia abſoluta Dei, cum viſione aut amore beatifico componi. Ita omnes Scotiſtæ. Prob. 1. Peccatum, & viſio, aut amor beatificus non opponuntur phyſicè ex natura rei, quemadmodum calor & frigus, aut forma & privatio ejuſdem; ſed tantùm demeritoriè & ex divina ordinatione: ergo de potentia Dei ab-

ſoluta peccatum & beatitudo componi poſſunt. Conſequentia patet: nam cùm tota oppoſitio peccati cum beatitudine proveniat ex ordinaria diſpoſitione divinæ Providentiæ, diſpoſitio extraordinaria ejuſdem Providentiæ placare poteſt talem oppoſitionem. Prob. igitur antecedens: Certum eſt, quòd non diligere proximum, eſt peccatum: quia Deus dixit: *Diliges proximum tuum ſicut te ipſum*; ideòque tota oppoſitio privationis dilectionis proximi, provenit ex illo præcepto, quo Deus ſtatuit proximum eſſe diligendum: ergo viſio beatifica & peccatum non opponuntur ex natura rei. 2. Peccatum non opponitur phyſicè cum gratia, ſed tantùm demeritoriè: poteſt etiam ſimul cum ipſa divinitùs componi, ut dicemus in 3. tom. contra Gonetum: ergo non poteſt phyſicè & ex natura rei opponi cum beatitudine.

Prob. 2. Si peccatum non poſſet divinitùs componi cum beatitudine, maximè quia peccatum eſt averſio ab ultimo fine, & beatitudo eſt conjunctio cum ultimo fine, ſeu conſecutio Dei, ut vult Gonet. ſed hæc ratio non obſtat: ergo peccatum & beatitudo poſſunt eſſe ſimul. Prob. minor: Peccatum non avertit phyſicè nec realiter entitativè animam à Deo, ſed tantùm moraliter & demeritoriè: quis enim dicere audebit, peccatum abſcondere animam ab oculis Domini? Et beatitudo eſt realis & vera, atque phyſica conſecutio Dei; cùm beatitudo formalis conſiſtat in operatione phyſica & reali: ſed averſio moralis aut demeritoria, & converſio phyſica componi poſſunt, cùm ſint in diverſis lineis: ergo peccatum & beatitudo poſſunt divinitùs eſſe ſimul.

Prob. 3. Deus poteſt conferre lumen gloriæ homini exiſtenti in peccato mortali. Tum quia peccatum non excludit fidem quæ gerit vices luminis gloriæ, & eſt habitus ſupernaturalis ſicut lumen gloriæ: ergo peccatum non eſt obex

ad infuſionem luminis gloriæ. Tum quia peccatum non ſubjectatur in intellectu, in quo ſubjectatur lumen gloriæ. Tum quia gratia non eſt diſpoſitio neceſſariò requiſita ad lumen gloriæ, quoniam diſpoſitio debet eſſe in ſubjecto, in quo eſt forma, & gratia per Thomiſtas eſt in anima, ideòque nequit eſſe diſpoſitio ad lumen gloriæ: ergo peccatum nequit eſſe indiſpoſitio: ſed ſi Deus conferret homini exiſtenti in peccato lumen gloriæ, ille homo videret Deum intuitivè & eſſet beatus: ergo beatitudo de lege abſoluta ſtare poteſt cum peccato. Probatur minor: Ad viſionem beatificam requiritur ſolùm lumen gloriæ, ut habetur in Concilio Vienienſi; cùm intellectus ſolùm lumen gloriæ neceſſariò exigat; ſed ille homo haberet lumen gloriæ: ergo videret beatificè.

Reſp. Gonet. Sicut non poteſt per abſolutam Dei potentiam elici actus vitalis abſque principio radicali vitæ; ita nec viſio beata ſine gratia; cùm viſio ſit actus perfectè vitalis vitalitate ſupernaturali; gratia verò principium radicale vitæ ſupernaturalis.

Contra: Intellectus, qui ex Goneto tom. 1. producit efficienter viſionem ut vera cauſa ſecunda principalis, eſt potentia vitalis: ergo non deſumit vitalitatem ſui actus, nimirùm viſionis, à gratia, ſed ſolùm exigit potentiam ſupernaturalem, ut vitalitas ſit ſupernaturalis; atqui ſupernaturalitas viſionis provenit ex lumine gloriæ, quod eſt habitus ſupernaturalis ſicut gratia: ergo gratia non requiritur abſolutè ad actum viſionis beatificæ, ſicut principium vitæ ad eliciendum actum vitalem.

Obji. 1. Gonetus ex D. Thoma: Sic ſe habet reſpectu videntis Deum bonitas divina, ſicut reſpectu non videntis Deum ratio boni in communi; at impoſſibile eſt per quamcumque potentiam, quòd homo in via aliquid velit, niſi ſub ratione boni in communi; cùm malum ut

tale non poſſit appeti: ergo repugnat, quòd in patria videns Deum velit aliquid, niſi in ordine ad bonum divinum, atque adeò quòd velit peccatum. Item impoſſibile eſt, quòd aliquis peccet ſine judicio practico; quo judicetur hic & nunc eſſe appetendum aliquid, quod ad Deum non ſit ordinabile; ſed implicat tale judicium cum beatifica viſione conjungi: nam illa eſt perfectum judicium, quo beatus ſpeculativè & practicè judicat Deum eſſe ſuper omnia amandum, & omnia ad ipſum eſſe ordinanda: ergo peccatum actuale non poteſt, etiam de potentia abſoluta, cum beatifica viſione componi.

Confirm. Ideò odium Dei cum beatifica viſione conjungi nequit, quia ſtante viſione non poteſt voluntati proponi Deus ſub ratione mali, cùm per illam proponatur & repræſentetur ut ſummum bonum; at etiam repugnat, quòd ſtante viſione, voluntati proponatur ut bonum aliquod objectum avertens aut divertens à Deo, cùm beatus evidenter judicet per illam nihil eſſe bonum niſi in ordine ad Deum: ergo repugnat cum viſione beatifica quodvis peccatum actuale, non minùs quàm odium Dei conjungi.

Confirm. ampliùs: Prudentia infuſa non poteſt ſimul eſſe cum peccato, ut docet D. Thom. 2.2. q.47. art. 13. ergo nec viſio clara Dei, quæ ſpeculativè & practicè perfectior eſt prudentia infuſa, imò eminenter continet omne id quod habet actus prudentiæ.

Reſp. 1. ut ſuprà negando majorem: voluntas enim in patria non mutatur, & ideò poteſt appetere aliquid, quin appetat illud ſub ratione bonitatis divinæ, ſed ſub ratione boni in communi, ſicut in via. Reſpondeo 2. negando minorem: voluntas enim, ut infrà dicemus, poteſt amare malum ſub ratione boni. Ad item, nego majorem; quia voluntas, ut dixi in tractatu de

An-

Angelis, poteſt peccare cum perfecto judicio & pleniſſima ſcientia. Ad 1. confirm. dico minorem eſſe falſam; voluntas enim poteſt non amare Deum ſtante viſione. Tum quia viſio non neceſſitat voluntatem ad amorem, ſaltem phyſicè. Tum quia amor beatificus eſt liber quoad exercitium, ut jam dictum eſt: ergo propoſito Deo per viſionem, voluntas poteſt ſuſpendere actum amoris; at ſi ceſſaret ab actu amoris Dei, peccaret, cùm ſit præceptum de diligendo Deo: ergo peccatum ſimul eſſet cum viſione beatifica. Ad 2. confirm. dico D. Thom. loqui de potentia ordinaria, non autem de poſſibili, & de potentia abſoluta; unde neganda eſt conſequentia.

Obj. 2. Amor beatificus eſt formalis converſio actualis ad Deum, cum virtuali ad minùs diſplicentia omnis divertentis ab ipſo; atqui cum converſione actuali ſtare non poteſt de potentia etiam abſoluta averſio actualis à Deo, quæ in peccato mortali invenitur; nec etiam cum virtuali diſplicentia cujuſcumque objecti divertentis à Deo, actualis diverſio competens veniali peccato: ergo nec peccatum mortale nec veniale eſt compatibile cum amore beatifico, etiam de potentia abſoluta Dei.

Reſp. diſtinguendo minorem: Cum converſione actuali ſtare non poteſt averſio actualis, ejuſdem rationis & ejuſdem ordinis, concedo: diverſæ rationis, nego. Verum equidem eſt, quòd cum converſione phyſica & reali ad Deum, non poteſt ſtare averſio phyſica; at cùm converſione phyſica ſtare poteſt averſio moralis tantùm. Unde cùm viſio beatifica ſit phyſica & realis converſio ad Deum, & peccatum ſit averſio moralis tantùm, ut conſtat ex dictis, ſequitur, quòd poſſunt ſtare ſimul.

Obj. 3. Non poteſt Deus de potentia ordinaria actuale peccatum cum viſione & amore beatifico conjungere: ergo nec de extraordina-

ria. Prob. conſequentia: Ea quæ Deus miraculosè ac de potentia extraordinaria operatur, illi ut ſpeciali authori aut conſervatori attribuuntur: ſed repugnat conjunctionem actualis peccati cum viſione & amore beatifico, Deo ut authori aut conſervatori ſpeciali attribui: ergo & illa de abſoluta potentia ſimul conjungi. Minor prob. Producens aut conſervans ſpeciali concurſu unionem aut ſimultatem duorum extremorum, attingit utriuſque exiſtentiam: ſed repugnat Deum ut authorem aut conſervatorem ſpecialem attingere exiſtentiam peccati, tam in fieri, quàm in conſervari, aliàs illi vel ut producenti, vel ut conſervanti attribueretur peccatum: ergo repugnat conjunctionem actualis peccati cum viſione & amore beatifico, Deo ut authori aut conſervatori ſpeciali adſcribi.

Reſp. negando conſequentiam: Ad cujus probationem, nego minorem; repugnat enim peccatum attribui Deo quantum ad fieri, quia Deus non poteſt eſſe author, nec cauſa mali; at quantum ad conſervari, ſeu quantùm ad non deleri aut non remitti, non repugnat Deo, cùm abſque ulla imperfectione valeat non remittere peccata; unde ſi beatus peccaret, Deus poſſet non remittere tale peccatum. Tum quia liberè remittit illud. Tum quia peccatum perſeverat, donec peccator pœniteat: ergo cùm peccatum non opponatur phyſicè, & ex natura rei, viſioni, ſed tantùm demeritoriè, ut dixi, ſequitur, quòd ſi beatus peccaret, de potentia Dei abſoluta peccatum poſſet non deleri, & ſubſiſtere cum viſione. Ad prob. minoris negatæ, nego minorem: Quia Deus non conſervaret peccatum illud per verum influxum phyſicum & realem, qui eſt continuata productio, ſed tantùm negativè, ſeu non remittendo illud: ergo Deus non attingeret exiſtentiam peccati, & conſequenter non attribueretur illi. Quia, ut aliquid attribuatur alteri, oportet, quòd ab ipſo dependen-

pendeat in fieri aut in conſervari; at ſi beatus peccaret, peccatum non dependeret à Deo in fieri, quia peccatum eſt à ſola voluntate humana; nec in conſervari, quia peccatum perſeverat in voluntate, donec ipſa pœniteat: ergo quin ſequatur imperfectio in Deo, peccatum ſtare poteſt ſimul cum beatitudine.

Obji. 4. Impoſſibile eſt per quamcumque potentiam, quòd homo ſimul habeat duos ultimos fines ſimpliciter, etiamſi unum habeat actualiter, & alium ſolùm habitualiter; ſed videns Deum habet illum actualiter pro ultimo fine ſimpliciter, cùm viſio beatifica ſit Dei ut ultimi finis adeptio; qui verò eſt in ſtatu peccati, in creaturam ut ultimum finem habitualiter converſus eſt: ergo repugnat peccatum habituale cum beatifica viſione conjungi.

Reſp. minorem eſſe falſam quoad 2. membrum, nempè hominem exiſtentem in peccato, in creaturam ut ultimum finem ſimpliciter eſſe converſum; nam finis ſimpliciter ultimus eſt ille qui nullatenùs eſt reducibilis ad alium, ut v. g. Deus: ſed dum homo peccat, appetit aliquod bonum creatum, idque ad Deum ex natura ſua eſt ordinatum: ergo creatura non eſt ultimus finis ſimpliciter peccatoris, & conſequenter ſi videns Deum peccaret, non haberet duos ultimos fines ſimpliciter, ſed tantùm unum, nempè Deum quem videret & quo frueretur, cùm creatura quam appeteret, ſit ex ſe reducibilis ad Deum, qui eſt ultimus finis omnium actionum humanarum, ut dictum eſt ſuprà cum Goneto diſput. de ultimo fine. Omitto argumentum Goneti, quod immediatè ſequitur poſt quartum, quod ſolvi, quia habet eamdem virtutem, & proponitur à Goneto ſub eiſdem terminis, ut lectori patebit.

Obj. ultimò. Ratione fundamentali, quæ virtualiter eſt triplex: peccatum enim habituale, ſeu macula peccati, tria importat, ſcilicet pri-

vationem gratiæ, averſionem à Deo ut ultimo fine, & quòd talis privatio ſit voluntaria, ſeu ex præcedenti actu voluntatis cauſata; ſed viſio beatifica hæc tria virtualiter ſaltem excludit: ergo cum peccato habituali incompoſſibilis eſt. Major ſupponitur, minor verò quantùm ad ſingulas partes ſuaderi poteſt; & 1. quòd viſio privationem gratiæ virtualiter excludat, ſic oſtenditur: Actus neceſſariò ſupponens in ſubjecto, à quo elicitur, gratiam ſanctificantem, ejus privationem implicitè ſaltem & virtualiter excludit; ſed viſio beatifica gratiam ſanctificantem in ſubjecto, à quo elicitur, neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponit: ergo ejus privationem virtualiter ſaltem excludit. Major patet; gratia enim ſanctificans ſui privationem formaliter expellit: ergo &c. Minor verò in qua eſt difficultas, prob. Actus perfectè vitalis vitalitate ſupernaturali, neceſſariò ſupponit in ſubjecto, à quo elicitur, principium radicale vitæ ſupernaturalis; ſed viſio beatifica eſt actus perfectè vitalis vitalitate ſupernaturali; unde in Scriptura, *vita æterna*, ſæpè appellatur, & gratia ſanctificans eſt principium radicale vitæ ſupernaturalis, cùm illa teneat locum ſubſtantiæ ſupernaturalis, & ſit prima radix virtutum & donorum ſupernaturalium, quæ ſunt principia proxima actuum ſupernaturalium, quibus homo in actu 2. vivit vita ſupernaturali: ergo viſio beatifica neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponit in ſubjecto, à quo elicitur, gratiam ſanctificantem. Minor eſt certa: Major verò prob. exemplo actuum vitalium ordinis naturalis: intellectus enim v. g. neceſſariò ſupponit in ſubjecto à quo elicitur, principium radicale vitæ naturalis, ſcilicet animam rationalem: unde cùm de vita ſupernaturali eodem modo philoſophandum ſit proportione ſervata, ac de vita naturali, dicendum eſt actus perfectè vitales vitalitate ſupernaturali neceſſariò ſupponere
in

in ſubjecto principium radicale vitæ ſupernaturalis, quod aliud eſſe non poteſt, quàm ipſa gratia ſanctificans; ex quo inferes Deum non poſſe etiam de abſoluta potentia elevare hominem exiſtentem in peccato mortali ad vitam beatificam, niſi priùs, ſaltem natura, gratiam ſanctificantem illi infundat; alioquin ſimul viveret, & non viveret vita perfectè ſupernaturali: ſicut non poteſt facere, quòd corpus mortuum operationes vitæ naturalis exerceat, niſi priùs natura animam illi infundat.

Secunda pars minoris principalis, quæ aſſerit viſionem beatificam, averſionem à Deo ut ultimo fine virtualiter ſaltem excludere, & cum ea non poſſe componi, facilè ſuadetur. Viſio enim beatifica eſt adeptio ultimi finis, ſeu perfectiſſima cum Deo ut ultimo fine conjunctio; ſed conſecutio ultimi finis, ſeu perfecta cum Deo ut ultimo fine conjunctio, ſeparationem, & averſionem à Deo ut ultimo fine excludit, & cum ea incompoſſibilis eſt, etiam de abſoluta Dei potentia: ergo & viſio beatifica.

Tertia pars minoris principalis ſic oſtenditur: Non poteſt viſio clara Dei non deſtruere virtualiter illud, quod amor beatificus deſtruit formaliter; ſed amor beatificus deſtruit formaliter rationem voluntarii ad peccatum habituale pertinentem: ergo viſio Dei eamdem deſtruet virtualiter. Minor eſt certa: Quia voluntaria proſecutio ſummi boni, deſtruit neceſſariò voluntariam proſecutionem cujuſcumque objecti peccaminoſi, ſibi directè oppoſitam: Major verò prob. Forma virtualiter continens aliam, virtualiter præſtat effectum ejus formalem; ſed viſio clara Dei eſt forma virtualiter continens amorem beatificum, cujus eſt radix, & unus ex effectibus formalibus amoris beatifici eſt deſtruere rationem voluntarii, ad peccatum habitualem pertinentem: ergo viſio beatifica hoc ipſum virtualiter præſtabit.

Reſpondeo diſtinguendo majorem: Peccatum habituale importat privationem gratiæ, averſionem à Deo ut ultimo fine, & quòd talis privatio, & averſio ſit voluntaria, phyſicè, & ex natura rei, nego majorem; demeritoriè, & ex divina ordinatione, concedo majorem; ut dicemus in tractatu de peccatis, aut de gratia. Diſtinguo ſimiliter minorem: Viſio beatifica hæc tria excludit phyſicè, & ex natura rei, ſeu ſecluſa quacumque ordinatione, ſicut frigus excludit calorem, aut lux tenebras, nego minorem; moraliter & ex divina ordinatione, ſeu quatenus Deus ſtatuit, quòd nihil coinquinatum intrabit in regnum cœlorum, concedo minorem, & nego conſequentiam, de potentia abſoluta Dei. Ad probationem primæ partis minoris principalis, diſtinguo majorem: Actus neceſſariò ſupponens in ſubjecto, à quo elicitur, gratiam ſanctificantem, ejus privationem virtualiter excludit, ſi ſupponat eam ex natura rei, ſicut vita ſupponit reſpirationem, concedo: Si ſupponat moraliter, id eſt, ratione decreti, ſicut Præsbyteratus ſupponit Diaconatum, nego majorem & conſequentiam; quia viſio beatifica ſupponit gratiam ſanctificantem in ſubjecto, à quo elicitur, ex divina ordinatione tantùm, ut patet ex dictis ſuprà. Ad prob. majoris, dico, quòd viſio beatifica eſt actus vitalis vitalitate ſupernaturali, proveniens ab intellectu elevato, & ſupernaturalizato per lumen gloriæ, qui cum ſit vitalis, & influat ſimul cum comprincipio ſupernaturali, ſeu lumine, producit actum vitalem ſupernaturalem, independenter à gratia ſanctificante. Quia gratia ſanctificans ut dicemus in proprio loco, non eſt ex natura ſua, & in genere entis principium vitæ æternæ, nec ſanctificat, ſed tantùm ex divina ordinatione, qua deſtinata fuit ad hunc finem, unde non valet exemplum de intellectione, quæ ex natura rei ſupponit animam, ex qua oritur, ſecluſa quacum-

cumque ordinatione; nec Deum non poſſe de potentia abſoluta elevare hominem exiſtentem in peccato mortali ad viſionem beatificam, niſi priùs gratiam ſanctificantem illi infundat. Tum quia gratia non eſt radix viſionis, ſicut anima eſt radix intellectionis. Tum quia gratia eſt principium vitæ ſupernaturalis ex divina ordinatione. Tum quia lumen gloriæ ſimul cum intellectu eſt principium vitale; ideòque ſecluſa gratia ille homo habens viſionem beatificam viveret vita ſupernaturali.

Ad probationem ſecundæ partis minoris principalis, dico, quòd viſio beatifica, cùm ſit adeptio phyſica, & realis ultimi finis, excludit ſeparationem, aut averſionem phyſicam; impoſſibile enim eſt, quòd beatus ſit unitus Deo per viſionem, & phyſicè ſeparatus: at non excludit ſeparationem moralem, quæ eſt averſio à Deo, quam peccatum dicit, ut patet ex dictis ſuprà: ergo viſio Dei poteſt componi cum peccato, quod non ſeparat phyſicè hominem à Deo. Ad probationem tertiæ partis minoris principalis, dico, quòd major eſt falſa; ad ejus probationem, nego minorem; viſio etenim non continet amorem beatificum, ad cujus productionem non concurrit ut cauſa, nec ut radix, ſed tantùm ut conditio ſine qua non, ut jam diximus, & ut iterum dicemus infrà. Dico iterum minorem abſolutè ſumptam, eſſe falſam; quia amor beatificus quo beatus amat Deum, non deſtruit formaliter rationem voluntarii ad peccatum habituale pertinentem: nam amare Deum non deſtruit formaliter voluntatem non amandi proximum, cùm Deus & proximus ſint duo objecta diſpar ta quorum unum poteſt diligi, quin aliud diligatur: certum enim eſt, quòd poſſum diligere proximum, quin diligam Deum: ergo poſſum diligere Deum, quin diligam proximum. Deinde, Scotus in 3. diſt. 28. §. *de ſecundò dico*, ait: *Nec in actibus dilectionis*

ſequitur ex natura rei deſtructio dilectionis Dei ex deſtructione dilectionis proximi: ergo ex Doctore, amor beatificus ſeu dilectio Dei in patria, non deſtruit rationem voluntarii non diligendi proximum, nec ratio voluntarii non diligendi proximum excludit amorem beatificum; & ideò de potentia Dei abſoluta peccatum contra hoc mandatum, *Diliges proximum tuum*, poteſt componi cum amore beatifico.

DISPUTATIO V.

De dotibus & aureolis Beatorum.

EXaminata eſſentia beatitudinis, modò examinandæ ſunt dotes, quibus potiuntur beati in patria, & quas habebunt in corpore poſt diem judicii; unde ſit

QUÆSTIO I.

Quot & quæ ponendæ ſint dotes in anima beata, & an illæ ſint habitus, vel operationes?

CErtum eſt apud omnes Theologos, quòd Dos, quæ ſic definitur: *Dos eſt, quod ex parte ſponſæ datur marito, ad ſuſtinenda onera matrimonii*, admitti debet in beatis; ratio in promptu eſt, quia anima beata eſt ſponſa Dei.

Dico igitur primò, quòd tres tantùm ſunt dotes animæ beatæ, ſcilicet viſio, comprehenſio, & fruitio. Ratio eſt, quia dos debet 1. reperiri in patria tantùm, ubi matrimonium

animæ cum Deo conſummatur. 2. Debet terminari ad ſolum ſponſum cui unitur, & ſub cujus cura & providentia vivit ſponſa. 3. Tandem dos debet correſpondere uni ex virtutibus Theologicis, quia in hac vita ſponſalia contrahuntur per virtutes Theologales, ut colligitur ex illo Oſeæ 2. *Sponſabo te mihi in fide*: ſed hæ conditiones reperiuntur in viſione, in comprehenſione, & fruitione dumtaxat: ergo ſunt tantùm tres dotes animæ beatæ. Probatur minor: Viſio reperitur tantùm in patria, terminatur ad ſponſum, nempè Deum, & correſpondet fidei. Comprehenſio reperitur etiam tantùm in patria, cùm in ſola patria Deus poſſideri valeat, terminatur ad Deum qui poſſidetur ſeu tenetur, & correſpondet ſpei. Fruitio Dei eſt quoque in ſola patria, terminatur ad Deum qui eſt ſummum bonum quo anima fruitur, & correſpondet charitati viæ: ergo conditiones dotis conveniunt viſioni, comprehenſioni, & fruitioni dumtaxat.

Dico 2. quòd dotes conſiſtunt formaliter in habitibus, & in actibus connotativè tantùm: nam matrimonium in via contrahitur per virtutes Theologicas, nempè per habitus fidei, ſpei, & charitatis in lavacro baptiſmi: ergo in patria debet conſummari etiam per habitus, ideòque dotes conſiſtunt in habitibus. Probatur conſequentia: Dotes ſuccedunt virtutibus Theologicis; at actus non ſuccedunt habitibus, cùm non includant formaliter permanentiam ſicut habitus: ergo actus non gerit vices habitus, ideòque dotes conſiſtunt in habitibus ſicut virtutes infuſæ & Theologicæ. Deinde, in matrimonio carnali dos eſt in ſola poteſtate mariti: ergo etiam in matrimonio ſpirituali, quod per analogiam ad carnalem ſumitur; ſed actus non ſunt in ſola poteſtate Dei; tum quia ex Doctore, viſio, comprehenſio, & fruitio ſunt actus ab intrinſeco liberi, &

cor-

corruptibiles, & habitus in patria ſunt in ſola poteſtate Dei, & omninò invariabiles: ergo dotes debent eſſe habitus.

Dices: Viſio, comprehenſio, & fruitio ſunt actus; ſed viſio, comprehenſio, & fruitio ſunt dotes animæ beatæ: ergo dotes conſiſtunt in actibus. Reſp. viſionem (& ſic de cæteris) poſſe dupliciter accipi; ait D. Thomas: *Vno modo actualiter, id eſt, pro ipſo actu viſionis, & ſic viſio non eſt dos, ſed eſt ipſa beatitudo. Alio modo poteſt accipi habitualiter, id eſt, pro habitu à quo talis actus elicitur, ita eſt, pro ipſa gloriæ claritate, qua anima divinitùs illuſtratur ad Deum videndum, & ſic eſt dos*: ergo dotes, ſeu viſio, comprehenſio, & fruitio, licèt ſub conceptu beatitudinis conſiſtant in actu, tamen ſub conceptu dotis conſiſtunt in habitibus.

Dico 3. quòd comprehenſionis dos, ſeu dos poſſeſſionis Dei, quæ ſpei correſpondet, non exiſtit in intellectu, ut Gonetus exiſtimat, ſed in voluntate. Ita Scotus in 3. diſt. 26. §. *ad quæſtionem*: nam *tenere*, ſeu *comprehendere Deum*, cùm perficiat & compleat *ſperare*, convenire debet & conſiſtere in parte, in qua conſiſtit *ſperare*; ſed *ſperare* ſpectat ad voluntatem: ergo dos comprehenſionis exiſtit in voluntate. Prob. major: Dos viſionis conſiſtit in intellectu, quia virtus fidei cui ſuccedit, eſt in intellectu: ergo dos comprehenſionis debet conſiſtere in voluntate, in qua ſpes cui ſuccedit, conſiſtit.

Obji. Gonet. Comprehenſio idem eſt, quod tentio & aſſecutio; ſed aſſequi & tenere objectum, non ſpectat ad voluntatem quæ aſſecutiva non eſt, ut docuit D. Thomas: ergo &c. Reſp. ut ſuprà de eſſentia beatitudinis, negando minorem: voluntas enim aſſequitur objectum per amorem, aut fruitionem, ſicut intellectus per viſionem.

QUÆ-

QUÆSTIO II.

Quatuor dotes corporis glorioſi explicantur.

CORpus glorioſum quatuor dotibus gaudet correſpondentibus quatuor virtutibus Cardinalibus. Quæ dotes quatuor ſunt, ſcilicet impaſſibilitas, claritas, ſubtilitas & agilitas. Hic numerus colligitur ex Apoſt. 1. ad Cor. 15. ubi dicit: *Seminatur in corruptione, ſurget in incorruptione*, ecce impaſſibilitas. *Seminatur in ignobilitate, ſurget in gloria*, ecce claritas. *Seminatur in infirmitate, ſurget in virtute*, ecce ſubtilitas. *Seminatur corpus animale, ſurget ſpirituale*, ecce agilitas. Colligitur etiam ex numero defectuum corporis, qui ſunt quatuor, ſcilicet Corruptio, quæ tollitur per impaſſibilitatem. Deformitas, quæ tollitur per claritatem. Infirmitas, quæ tollitur per ſubtilitatem. Et tarditas, quæ tollitur per agilitatem.

Dico 1. quòd per primam dotem, quæ eſt *Impaſſibilitas*, corpus fit immortale & incorruptibile, omniumque dolorum & paſſionum expers, ut ex proprio nomine deducitur. Impaſſibilitas illa corporis glorioſi, provenit à divina voluntate prohibente cauſam corruptivam, ſuſpendendo ſuum concurſum, non verò ex plena ſubjectione corporis ad animam, ut vult Gonet. Quia ſubjectio corporis ad animam non impediet cauſam ſecundam corruptivam, cùm ſuſpenſio agentium naturalium ſit ſub dominio divinæ voluntatis, cui nemo reſiſtere poteſt.

Dico 2. quòd per ſecundam dotem, quæ eſt *Claritas*, corpus fit clarum & refulgens: *Fulgebunt* enim *juſti ſicut ſol*, ut habetur Matth. 13. Luciditas, ſeu lux aut claritas qua corpus glorioſum erit clarum & refulgens, eſt ejuſdem ſpe-

ſpeciei cum noſtra luce. Quia lux illius claritatis tribuet corpori glorioſo eumdem effectum formalem, quem tribuit lux noſtra; qui quidem effectus eſt reddere corpus lucidum. Deinde, apparebit oculis noſtris, ſicut lux noſtra apparet; quoniam Apoſtoli viderunt lucem Chriſti in transfiguratione, quod indicat illam lucem eſſe ejuſdem ſpeciei cum noſtra luce. Deus ut juſtus judex & remunerator bonorum operum, erit cauſa immediata illius claritatis, & anima beata erit cauſa meritoria & moralis.

Dico 3. quòd per tertiam dotem, quæ eſt *ſubtilitas*; corpus fit liberum ab omni craſſitie, ab omni terrenæ labis concretione, & accipit virtutem penetrandi omnia alia corporea. Conſiſtit in externa Dei providentia, qua vult non concurrere cum corporibus, ut expellant ſe à ſitu; ad quod Deus movetur à voluntate beati, qui vult ſimul eſſe cum alio corpore; unde colligendum eſt voluntatem beati eſſe cauſam intrinſecam moralem duntaxat penetrationis; & Deum cauſam extrinſecam.

Dico 4. quòd per quartam dotem, quæ eſt *agilitas*, corpus movetur facilè, velociter & abſque fatigatione. Proveniet à Deo, qui per ſuum concurſum elevabit potentiam motivam, ita ut velociter & abſque fatigatione corpus glorioſum movebitur. Si quæras ſitum quem beati habebunt in cœlo? Reſpondeo, quòd erunt erecti, quia erectio eſt ſitus promptior ad operationem. Deinde, eſt ordinarius ſitus intuentium: ergo erit ſitus beatorum. Nec valet dicere, quòd Chriſtus ſedet ad dexteram Patris, & conſequenter, quòd omnes erunt ſedentes; nam omnes beati erunt ſimiles Chriſto in ſitu: quia illa verba Symboli non debent intelligi de ſeſſione corporali, ſed de præexcellentia beatitudinis.

Quæres 1. an potentiæ, ſcilicet vegetativa, ſen-

ſenſitiva, & loco motiva, erunt in corpore glorioſo? Reſpondeo affirmativè; quia identificantur realiter cum anima: ergo erunt in corpore glorioſo. Adverte tamen, quòd uſus potentiæ vitalis, nec potentiæ generativæ, erunt in corpore glorioſo, quia in patria nulla erit neceſſitas pulſationis, cùm ibi nulla erit aliena ſubſtantia feriens cor ſua maligna qualitate, & beati erunt ſicut Angeli Dei, qui neque nubent, neque nubentur.

Quæres 2. an in beatis fuerit propria manducatio? Reſp. affirmativè: Chriſtus enim poſt reſurrectionem ſuam verè manducavit, cùm non requiratur ad veram manducationem, quòd cibus convertatur in ſubſtantiam comedentis, quia poſt comeſtionem cibus poteſt converti in elementa, in quæ fortè converſus fuit cibus Chriſti poſt reſurrectionem, vel in exhalationes. Tandem, concludo, quòd beati habebunt viſum, odoratum, guſtum, & tactum. Ratio eſt, quia ſunt perfectiones corporis: ergo remanebunt in corpore glorioſo.

Quæres ultimò, quo idiomate loquentur beati in patria? Reſpondent Cornelius à Lapide & alii expoſitores, in patria eſſe novum idioma. Alii reſpondent, quòd beati loquentur omnium nationum linguis, ut loquebantur Apoſtoli. Alii, quòd loquentur lingua Latina quæ eſt lingua Eccleſiæ. Reſpondeo, quòd loquentur idiomate Hebræo; tum quia Adam, Moyſes & Chriſtus Dominus loquebantur idiomate Hebræo, quo etiam utebatur populus Dei electus poſt diviſionem linguarum; tum quia Deus revelavit omnia myſteria, & ſcripſit legem, & omnes Scripturas hoc idiomate: ergo beati loquentur omnes idiomate Hebræo. Dixi, omnes, quia tunc linguæ ceſſabunt, & cùm omnes erunt in eadem patria, loquentur eodem idiomate. Tum denique, quia lingua Hebraica eſt perfectior & antiquior aliis: ergo

lin-

lingua Hebraica erit lingua beatorum. Nec valet dicere hoc idioma fuiſſe inventum poſt tempora Noe, quia tunc fuit duntaxat reparatum & reſtitutum populo Dei.

QUÆSTIO III.

De aureolis Beatorum.

DIco 1. quòd aureola ſic deſcribitur, *Eſt præmium quoddam accidentale, ſtabile, & fixum, datum beato ex prærogativa & excellentia difficillimæ victoriæ*. Vel, ut volunt aliqui, *eſt ſignum datum ratione ſpecialis victoriæ*: ſicut in Republica datur ſignum Doctoribus, Ducibus, & Magiſtratibus, ut ab aliis diſtinguantur. Rejicienda eſt illa ſententia quæ docet, aureolam, id eſt, coronulam auream eſſe viſionem Dei, prout hoc vel illo titulo datur beatis. Tum quia eſt ſignum quo unus beatus ab alio diſtinguitur. Tum quia pertinet ad beatitudinem accidentalem, & viſio eſt communis omnibus, & eſſentialis.

Dico 2. quòd tres ſunt aureolæ Beatorum, ſcilicet aureola Martyrum, aureola Doctorum, & aureola Virginum: ratio eſt, quia corona reſpondet victoriæ; ſed tres tantùm ſunt inſignes victoriæ, nempè de mundo, de carne, & de dæmones; Martyres vincunt mundum; Virgines, carnem; & Doctores, dæmonem: ergo ſunt tantùm tres aureolæ, ad quas reducuntur omnia ſigna & omnes prærogativæ, quibus gaudent beati. Aureolæ non reperiuntur in Chriſto, quamvis fuerit pluſquam Martyr & Doctor, quia non pugnavit ut miles, ſed ut dux, & ſic habet ſignum præſtantius: nec in Angelis, quia non ſunt Martyres, cùm ſint immortales, nec Virgines, cùm ſint expertes carnis, nec

Doctores ſcientia ſaltem acquiſita & militari, de qua datur aureola. Aureola ponenda eſt in capite, quidquid dicant exiſtimantes aureolam eſſe relationem extrinſecùs advenientem in voluntate; quia aureola eſt corona corporis: ergo ponenda eſt capite, quod in triumphis coronatur.

Ex dictis inferes dari aureolas, ut etiam colligi poteſt ex illo Exod. cap. 25. v. 25. *Ipſi labio coronam interraſilem altam quatuor digitis, & ſuper illam, alteram coronam aureolam:* nam per coronam Theologi intelligunt beatitudinem eſſentialem, & per aureolam beatitudinem accidentalem, quæ non datur præciſè ratione beatitudinis eſſentialis, alioquin aureolæ eſſent in omnibus beatis; ſed ex alio titulo, aut dignitate. V. g. Doctores, Prælati, & Paſtores qui gregem Chriſti tuentur, præter coronam quam habent communem cum aliis beatis, debent habere aliam coronam ſeu aureolam. Quantùm ad Martyres, habetur ex illo Matth. 10. *Qui me confeſſus fuerit coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo*: & ex illo Apocalyp. cap. 7. verſ. 9. *Stantes ante Thronum, & in conſpectu Agni, amicti ſtolis albis, & palmæ in manibus eorum.* Quantùm ad Doctores, colligitur ex illo Dan. 12. verſ. 3. *Qui autem docti fuerint, fulgebunt quaſi ſplendor firmamenti; & qui ad juſtitiam erudiunt multos, quaſi Stellæ in perpetuas æternitates.* Item ex illo 1. Petri cap. 5. verſ. 2. *Paſcite qui in vobis eſt Gregem Dei*, & verſ. 4. *Cùm apparuerit Princeps Paſtorum, percipietis immarceſcibilem coronam gloriæ.* Aureola autem Virginum colligitur ex illo Apocal. c. 14. verſ. 3. & 4. *Et cantabant quaſi canticum novum ante ſedem, & ante quatuor animalia, & ſeniores, & nemo poterat dicere canticum, niſi illa centum quadraginta quatuor millia, qui empti ſunt de terra: hi ſunt qui cum mulieribus non ſunt coinquinati; virgines enim ſunt.*

DISPUTATIO VI.

De adeptione beatitudinis.

IN hac ultima hujus tractatus diſputatione, duç tantùm quęſtiones reſolvendæ ſunt, quoniam cæteræ jam propoſitæ & ſolutæ ſunt.

QUÆSTIO I.

An animæ juſtorum à corporibus ſeparatæ & plenè purgatæ, ſtatim conſequantur beatitudinem?

DIco igitur breviter, animas juſtorum à peccatis perfectè purgatas, in cœlum evolare, & frui clara Dei viſione, non expectata reſurrectione, aut generali judicio. Hæc concluſio eſt communis contra Millenarios. Prob. 1. ex Concilio Florentino ſeſſione ultima, ubi habetur: *Animas à corporibus exutas & purgatas, in cælum mox recipi, & intueri ipſum Deum unum & trinum ſicuti eſt*: Et Tridentino ſeſſ. 5. de peccato originali. D. Auguſtin. lib. 20. de Civit. cap. 9. ait: *Quamvis cum ſuis corporibus nondum, jam tamen eorum animæ regnant cum illo, dum iſti mille anni decurrunt.* Et Jacobus 1. ait: *Beatus vir qui ſuffert tentationem, quoniam cùm probatus fuerit, accipiet coronam vitæ*: ergo animæ juſtorum à peccatis perfectè purgatæ in hoc mundo per veram & ſinceram pœnitentiam, vel in alio per ignem purgatorii, in cœlum evolant non expectata reſurrectione, aut generali judicio.

Prob.

Prob. 2. ratione: Illi qui decedunt in peccato mortali, ſtatim puniuntur, non expectata reſurrectione, aut judicio generali, ut patet in divite qui ſtatim poſt mortem ſepultus fuit in inferno, ut habetur Lucæ 16. ergo illi qui decedunt in gratia ſanctificante & perfectè purgati, fruuntur præmio ſtatim poſt mortem, non expectata reſurrectione generali. Antecedens eſt certum apud omnes. Conſequentia prob. Decedens in gratia ſanctificante eſt dignus præmio & mercede, ſicut decedens in peccato mortali eſt dignus pœna & ſupplicio. Aliunde, Deus poteſt dare præmium juſto, ſicut poteſt infligere pœnam peccatori: ergo dat præmium ſeu gloriam juſto à peccatis perfectè purgato non expectata reſurrectione, ſicut infligit pœnam peccatori. Tum quia pronior eſt ad præmium, quàm ad pœnam. Tum quia promiſit dare victoriam ſtatim poſt pugnam, & præmium ſtatim poſt laborem, juxta illud Levitici 19. *Non morabitur opus mercenarii tui apud te uſque ad mane*. Tum quia dedit præmium Angelis finita via, & Deiparæ ſtatim poſt mortem: *Aſſumpta eſt Maria in cælum*, canit Eccleſia: ergo animæ juſtorum à peccatis expurgatæ in cœlum evolant, & fruuntur clara Dei viſione, non expectata reſurrectione.

Objiciunt 1. Millenarii. Paulus 2. ad Timoth. 4. ait: *Bonum certamen certavi, curſum conſummavi, fidem ſervavi: in reliquo repoſita eſt mihi corona juſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die juſtus judex*. Hæc ultima verba, *In illa die juſtus judex*, indicant Deum reddere coronam in die judicii. Et Apocal. 6. habetur: *Vidi ſuper altare animas interfectorum propter Verbum Dei, & dictum eſt illis, ut requieſcerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conſervi eorum, & fratres eorum qui interficiendi ſunt, ſicut & illi*: Quibus verbis

Joannes aſſerit animas Martyrum non eſſe beatificandas, antequàm compleatur martyrum numerus; ſed nondum completur numerus martyrum, ut eſt evidens: ergo nullus martyrum recepit mercedem & beatitudinem, & conſequenter eam recipient poſt diem judicii.

Reſp. ad primam authoritatem negando conſequentiam. Tum quia Apoſtolus per *Ly*, *in illa die*, intelligebat diem mortis, ut indicat hoc verbum, *in reliquo*: cùm immediatè poſt mortem Deus judicet hominem, & det unicuique ſecundùm opera ſua: *Opera enim illorum*, loquendo de mortuis, *ſequuntur illos*. Tum quia per *Ly*, *in reliquo*, Apoſtolus intelligebat conſummationem vitæ, non verò ultimum diem judicii, ut inſinuant hæc verba, *Curſum conſummavi, certamen certavi, fidem ſervavi*. Vel dico, quòd ſi Apoſtolus per *Ly*, *in illa die*, intellexerit ultimum diem judicii, non loquebatur de præmio obtinendo aut poſſidendo præcisè, ſed de honore publico & ſolemni pompa & manifeſtatione præmii. Ad authoritatem Joannis, dico, quòd verba Apocalyp. non explicantur de deſiderio beatitudinis, quia capite ſequenti conſtat animas martyrum eſſe ante thronum Dei, & ſervire ei die ac nocte; ſed de deſiderio unionis ad corpus, quod reverà non complebitur, donec compleantur conſervi eorum, & confratres eorum qui interficiendi ſunt, ſicut & illi. Ad SS. Patres quos Millenarii citant, dico eos in eam iviſſe ſententiam, eò quòd difficultas nondum agitata fuerat & determinata ab Eccleſia, uti modò eſt.

Obji. 2. Job mortuus eſt in gratia & plenè purgatus, tamen non videbit Deum niſi poſt reſurrectionem, & diem judicii, ut ipſe fatetur cap. 19. verſ. 25. *In noviſſimo die de terra ſurrecturus ſum*, & verſ. 26. *Et rurſum circumdabor pelle mea, & in carne mea videbo Deum meum*: his ſuffragantur hæc verba Matth. 25. quæ dicet ele-

electis Chriſtus in die judicii, *Venite benedicti Patris mei, percipite regnum vobis paratum à conſtitutione mundi:* ergo animæ juſtorum non videbunt intuitivè Deum, niſi poſt reſurrectionem & diem judicii.

Reſpondeo negando conſequentiam: nam Job non intendit aſſerere ſe viſurum Deum abſolutè in noviſſimo die, ſed solùm viſurum in carne, ut ſuadetur his verbis: *Rurſum circumdabor pelle mea;* quia corpus ejus erit glorioſum, & unitum animæ quæ modò videt Deum, licèt ſit extra corpus, quia Deus dat juſtis gloriam ſtatim poſt mortem, juxta illud Pſalm. 126. *Cùm dederit dilectis ſuis ſomnum, ecce hæreditas Domini:* ergo authoritas non probat animam Jobi modò non videre Deum, ſed solùm quòd videbit etiam in carne glorioſa eumdem Deum. Ad alteram authoritatem, dico, quòd eſt intelligenda de gloria adæquata extenſivè hominis, quæ comprehendit gloriam animæ & corporis, non verò de gloria primò conferenda, ita ut juſti tunc incipiant habere illam. Tum quia tunc dicet, *Ite maledicti in ignem æternum*, nihilominùs qui è vivis diſceſſerunt in peccato mortali, cruciantur in inferno. Tum quia in oratione beati Gregorii Papæ legitur: *Deus qui animæ famuli tui Gregorii æternæ beatitudinis præmia contuliſti:* ergo gloria datur juſtis & plenè purgatis ſtatim poſt mortem. Quare Apoſtolus ad Philip. 1. dicebat: *Cupio diſſolvi & eſſe cum Chriſto;* & Chriſtus dixit latroni converſo in cruce morienti: *Hodie mecum eris in Paradiſo*, Lucæ 23. in quo exiſtunt beati, juxta illud Apocalyp. 7. verſ. 9. *Vidi turbam magnam &c.*

Inſtabis: Ergo ſuperfluum eſt judicium univerſale; nam ſi anima ſit cauſa principalis meriti, ſuumque præmium habeat in cœlo, ſuperfluum eſt evocare eam ad judicium. *Nego* inſtantiam: quia neceſſe eſt manifeſtare cunctis gentibus Chriſtum eſſe judicem vivorum & mor-

mortuorum, manifeſtare publicè divinam magnificentiam & bonitatem in confuſionem maledictorum, & ob alias rationes quas referunt doctores de ultimo judicio tractantes. Nec valet objicere, quòd tunc reddet unicuique ſecundùm opera ſua; quia hoc debet intelligi quantùm ad collationem publicam, & præmium adæquatum aut extenſivum, quod gloriam animæ & corporis comprehendit. Sic etiam aliæ ſacræ Scripturæ authoritates intelligi debent.

Objicies 3. Hæc ſententia fuit propugnata & confirmata à Joanne XXII. ut aſſerunt Adrianus VI. Gerſonius & alii graviſſimi Doctores fide digni: ergo non licet eam impugnare ob reverentiam & infallibilitatem ſummi Pontificis, qui decrevit, & in publicis concionibus dixit, animas intuitiva Dei viſione non eſſe donandas ante judicium univerſale.

Reſpondeo primò, Joannem XXII. numquam propugnaſſe, nec confirmaſſe Millenariorum ſententiam, nec aliquid in ejus favorem authoritate Apoſtolica decreviſſe, ut liquidò conſtat ex ipſius epiſtola ad Philippum Regem Galliæ ſub data Avenione 14. Kalendas Decembris, Pontificatus anno 18. in qua fatetur ſe nihil è ſuo unquam dixiſſe, aut ſcripſiſſe in favorem ſententiæ Millenariorum, ſed tantùm collegiſſe authoritates ſacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum, quæ ipſi patrocinari videbantur, non ut eam ſententiam ex animo defenderet, ſed ut veritas evidentiùs appareret. Verba epiſtolæ refert noſter Fraſſenius Doctor Pariſienſis, qui refert inſuper publicum diploma editum à Benedicto XII. qui ut ſui immediati prædeceſſoris labefactatam famam repurgaret & reſtitueret, declarat prædeceſſorem ſuum in Millenariorum ſententiam non incidiſſe, nec eam ut veram pro-

propugnaſſe. Adducit etiam idem Doctor quamdam declarationem facultatis Pariſienſis munitam ſigillo 27. Doctorum ejuſdem facultatis, inter quos reperitur illuſtriſſimus Nicolaus de Lyra, quorum teſtimonio conſtat de innocentia Joannis XXII. Secundò reſpondeo, Adrianum non loqui aſſertivè, ſed ex vulgari, quæ hæreticorum dolo diſſeminabatur, opinione: ait enim; Refertur de Joanne XXII. ut obſervat Fraſſenius.

Objicies 4. Chriſtus non aſcendit ad cœlos, niſi poſt reſurrectionem & reunionem animæ cum corpore: ergo animæ ſanctæ ab omni macula purgatæ, non videbunt DEUM, niſi poſt reunionem cum corpore; ſed deſcendunt ad aliqua receptacula ſubterranea ad expectandam ibi reſurrectionem.

Reſpondeo negando conſequentiam: tum quia Chriſtus erat beatus in via, & ipſius anima ſeparata à corpore in triduo videbat intuitivè divinitatem; tum quia deſcendit ad inferos, ut ſua præſentia aliquam muneris ſui partem expleret, conſolando ſcilicet animas ſanctorum Patrum: tum quia Chriſtus non aſcendit in cœlum ſtatim poſt reunionem animæ cum corpore; undè cùm hæc omnia non conveniant animæ beatæ, & à macula purgatæ, non debet deſcendere ad receptacula ſubterranea, nec expectare reunionem animæ cum corpore, ut aſcendat in cœlum.

QUÆSTIO II.

An beatitudo ſemel adepta poſſit amitti?

DE fide certum eſt beatitudinem eſſe perpetuam, ſecuram, & æternam: unde difficultas ſolùm eſt, an hoc ei conveniat ab intrinſeco & ex natura rei, vel tantùm ex decreto Dei ſeu ab extrinſeco?

Dico igitur, viſionem beatam, tam ut beatitudo, quàm ut viſio eſt, ab intrinſeco eſſe corruptibilem ſeu amiſſibilem. Prob. 1. Viſio beata, tam ut beatitudo, quàm ut viſio eſt, non eſt operatio increata, ut dictum eſt cum Goneto; ſed operatio intellectus elevati per lumen gloriæ: ergo non eſt ab intrinſeco incorruptibilis, ſed tantùm ab extrinſeco, ſeu à divina voluntate quæ eam perpetuò conſervare decrevit. Probatur conſequentia: Talis eſt operatio, quale eſt principium à quo procedit, aut qualis eſt terminus ad quem tendit; atqui principium viſionis beatæ & terminus ejus ſeu objectum, in ratione principii & objecti (dico in ratione principii & objecti, quia non loquor de intellectu entitativè & in ratione eſſentiæ, nec de divina eſſentia in ratione eſſentiæ) non includunt ab intrinſeco perpetuitatem nec incorruptibilitatem: ergo viſio beata non eſt ab intrinſeco perpetua & incorruptibilis. Probatur minor: Intellectus quatenus eſt applicatus ad divinam eſſentiam & adjutus per lumen gloriæ, eſt principium viſionis beatæ; nam ſtante lumine gloriæ, intellectus non producit viſionem, niſi voluntas velit, ſicut poſito habitu fidei non credit, niſi voluntas velit: Eſſentia divina quatenus eſt manifeſtata & applicata beato per divinam voluntatem, eſt terminus aut objectum viſionis beatæ: nam divina

vina eſſentia poteſt non videri ab intellectu confortato lumine gloriæ; ſed intellectus lumine gloriæ confortatus, prout eſt applicatus ad divinam eſſentiam, non eſt ab intrinſeco incorruptibilis ſeu indefectibilis; tum quia eſt applicatus à voluntate quæ eſt libera, ſeu quæ habet poteſtatem intrinſecam removendi intellectum; tum quia illa applicatio eſt contingens ab intrinſeco, ideòque potuit non eſſe; tum quia ſtante applicatione voluntas habet poteſtatem peccandi, ut dictum eſt; ideòque ſi peccaret, intellectus non videret, nec voluntas frueretur Deo: Eſſentia divina prout eſt manifeſtata aut applicata beato, non eſt ab intrinſeco perpetua; tum quia eſt objectum liberum, ut dixit Gonetus in 1. tomo; tum quia divina eſſentia poteſt occultari beato, qui videt Deum, quia Deus vult videri: ergo viſio beata non eſt incorruptibilis ab intrinſeco, ſed tantùm ab extrinſeco ſeu ex decreto divinæ voluntatis.

Confirmatur: Viſio communicata Paulo non fuit incorruptibilis ab intrinſeco ſeu inamiſſibilis, cùm fuerit ipſi communicata in raptu dumtaxat, ut ipſe fatetur; atqui viſio quam Paulus habuit in via, eſt ejuſdem ſpeciei cum illa quam habet in patria, cùm utraque habeat idem principium & idem objectum: ergo viſio quam habet in patria, eſt ab intrinſeco corruptibilis & amiſſibilis, ſicut illa quam habuit in via.

Reſp. Gonet. negando majorem: Viſio enim Pauli ex ſe & ex natura ſua erat perpetua, & exigebat ab intrinſeco perpetuò conſervari; ſed ex diſpenſatione Dei (inquit) & per miraculum non duravit de facto: ſicut cœlum vel Angelus, quæ ab intrinſeco incorruptibilia ſunt, & exigunt perpetuò conſervari, de potentia abſoluta poſſunt deſinere eſſe.

Contra: Viſio communicata fuit Paulo de potentia abſoluta & per miraculum; tum quia eſt

rara; tum quia non eſt hæreditas viatorum, ſed portio comprehenſorum: ergo ſi de facto non duraverit, hoc non eſt per miraculum, nec de potentia abſoluta; nam, quod fit per miraculum, non ceſſat per miraculum, ut patet in ſuſpenſione ignis in fornace; ibi enim miraculum fuit tantùm in ſuſpenſione actionis, non verò in reſtitutione; quia non comburere non erat naturale, ſicut comburere. Ita pariter, miraculum non debuit eſſe in corruptione, aut amiſſione viſionis, quia naturale erat Paulo non videre Deum; ſed in viſione, quia videre Deum non erat naturale Paulo: ſicuti corrumpi non eſt naturale cœlo & Angelis, & diſpenſatio potiùs fuit in communicatione viſionis, quàm in amiſſione ejuſdem; ideòque nulla eſt neceſſitas recurrendi ad miraculum.

Objic. 1. Gonet. Beatitudo, cùm ſit bonum ſufficiens & perfectum, ab intrinſeco & ex propria ratione habet, quòd hominis deſiderium quietet, & omne malum excludat; ſed neutrum præſtaret, ſi non eſſet ab intrinſeco inamiſſibilis: ergo inamiſſibilitas & incorruptibilitas ab intrinſeco illi convenit. Major patet, minor quoad utramque partem ſuadetur: nam unum ex præcipuis quæ optat beatus, eſt perpetuitas boni, quod poſſidet; unde maximè anxiaretur, ſi exiſtimaret tale bonum non fore perpetuum: ergo ſi beatitudo non eſſet perpetua & incorruptibilis ab intrinſeco, nec perfectè ſatiaret hominis appetitum, nec omnem miſeriam & anxietatem excluderet; unde Auguſt. ait: *Nullo modo eſſe poterit vita veraciter beata, niſi fuerit ſempiterna.*

Reſpondeo negando minorem: nam fruitio Dei excludit omne malum, & quietat hominis deſiderium. Ad prob. conceſſo antecedente, nego conſequentiam: quia beatus optat perpetuitatem boni; at quòd hæc perpetuitas

fit

ſit ab intrinſeco viſionis, vel à divina voluntate, de hoc non curat beatus, modò certus ſit de perpetuitate boni; ſed beatus certò ſcit, quòd Deus perpetuò conſervet ejus fruitionem, & certus eſt, quòd voluntas Dei eſt infallibilis, & quòd perpetuò conſervabit eum in gloria: ad quid ergo erit anxius beatus, licèt viſio ex natura ſua dumtaxat ſit corruptibilis? Unde Auguſtin. non volebat vitam veraciter beatam, fore ſempiternam ab intrinſeco, ſed tantùm ſempiternam præciſè; at eſt ſempiterna & perpetuò durabit, ac ſi eſſet ſempiterna ab intrinſeco, cùm Deus promiſerit eam in æternum conſervare, & tam perpetualizet viſionem divina voluntas, quàm incorruptibilitas ab intrinſeco: nam ſi Deus vellet, tam duraret corpus meum, quàm anima quæ eſt ab intrinſeco incorruptibilis.

Obji. 2. Viſio Dei nec ex voluntate ipſius videntis, neque ex voluntate Dei, neque ex aliquo extrinſeco impediente ceſſare poteſt: ergo ex propria ratione habet, quòd ſit perpetua, & duret in æternum, ſubindeque, quòd ab intrinſeco ſit inamiſſibilis & incorruptibilis. Conſequentia patet, antecedens verò prob. quantùm ad ſingulas partes: Omne bonum quo aliquis carere vult, aut eſt inſufficiens, & quæritur aliud ſufficientius loco ejus; aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in faſtidium venit: ſed viſio Dei eſt bonum plenè ſufficiens, cùm enim conjungat animam fonti totius bonitatis, eam replet omnibus bonis & omnia ejus deſideria explet; ſimiliter etiam nullum prorsùs habet incommodum annexum, ratione cujus poſſit cauſare faſtidium; imò potiùs tam delectabiliter ſatiat, tam ſuaviter implet, ut in ejus fruitione regnet deſiderium, & in ſatietate vigeat appetitus, juxta illud Gregor. in moralibus: *Cùm ad ipſum fontem vitæ devenerimus, erit nobis delectabiliter im-*

 preſſa

preſſa ſitis ſimul & ſatietas, &c. ergo viſio ex voluntate ipſius beati ceſſare nequit.

Deinde, quòd ex parte Dei non poſſit deſinere, ſaltem de potentia ordinaria, ut probat D. Thom. quia cùm ſubtractio beatitudinis ſit quædam pœna, non poteſt à Deo juſto judice provenire, niſi pro aliqua culpa; ſed nulla culpa reperiri poteſt in eo qui fruitur clara Dei viſione, cùm ad illam ex neceſſitate ſequatur impeccabilitas & rectitudo voluntatis: ergo nec ex parte Dei provenire poteſt ceſſatio beatificæ viſionis. Tandem, quòd à cauſa extrinſeca impediri nequeat, patet: quia viſio qua homo unitur Deo, eſt ſuperior actione omnis cauſæ creatæ, atque adeò ad illam nullum agens creatum pertingere poteſt.

Reſp. antecedens eſſe verum quoad 2. & 3. membrum, nempè viſionem beatificam non poſſe ceſſare ex voluntate Dei; quia ſubtractio beatitudinis eſt quædam pœna, quæ à Deo juſto judice provenire non poteſt, niſi pro aliqua culpa, propter decretum quo ſtatuit perpetuò conſervare beatitudinem; nec à cauſa extrinſeca, quia viſio beata excedit vires omnium agentium creatorum: at antecedens eſt falſum quoad primum membrum, nempè viſionem Dei non poſſe ceſſare ex voluntate ipſius videntis. Tum quia beatus poteſt ab intrinſeco peccare, cùm ejus impeccabilitas ex manutenentia Dei proveniat, ut dictum eſt ſuprà: ergo ex voluntate videntis peccantis, viſio ceſſare poteſt; quia ſi peccaret, viſionem Dei amitteret: ideòque poſſe ab intrinſeco peccare, & poſſe amittere viſionem Dei, ſunt in poteſtate ipſius videntis, quia beatus eſt liber ſaltem quoad exercitium, ut probatum eſt ſuprà: ergo habet, unde poſſit ceſſare ab actu viſionis & ab actu amoris. Ad prob. conceſſâ minori, nego majorem: nam cùm voluntas ſit libera ſaltem quoad exercitium, poteſt liberè ceſſare ab actu viſionis ſuffici-

cien-

cientiſſimæ & plenè ſatiativæ, quin quærat aliud bonum ſufficientius, cùm non amet neceſſariò, ſed liberè.

Obj. 3. Non dicitur aliquid, ait S.Thom. 1.p. qu.50. art. 5. ad 3. corruptibile per hoc, quòd Deus poſſit illud in non eſſe redigere, ſubtrahendo ſuam conſervationem; ſed per hoc, quòd in ſeipſo aliquod principium corruptionis habet; ſed viſio beatifica, quamvis à Deo deſtrui poſſit, non tamen habet in ſe aliquod principium corruptionis: ergo non eſt nec dici debet corruptibilis, ſed incorruptibilis ab intrinſeco, etiam per reſpectum ad Deum. Major conſtat, tum ex Ariſt. tum ex D. Thom. & ex conſenſu omnium ſapientum. Tum inductione: nam cœli, Angeli, animæ rationales, ſunt & dicuntur incorruptibilia, quia licèt per abſolutam Dei potentiam, & ſuſpenſionem divini concurſus conſervativi, poſſint deſtrui & deſinere eſſe, non habent tamen in ſeipſis aliquod principium corruptionis, ſeu aliquam potentiam ad non eſſe, quo exigant aliquando ſuſpenſionem concurſus quo Deus illa conſervat in eſſe: ergo ex oppoſito, ut aliquid ſit corruptibile, requiritur neceſſariò, quòd in ſeipſo aliquod principium corruptionis habeat. Minor autem ſuadetur: nam in illa viſione, ſubjectum eſt incorruptibile, & lumen à nullo alio pendet, niſi à ſolo Deo: neque viſio pendet niſi ab intellectu & lumine, quæ perpetua ſunt, & neceſſariò operantur in illo ſtatu, illiſque debetur concurſus divinus accommodatus: quòd ſi loquamur de cauſa morali corruptionis, quæ ſolùm poteſt eſſe peccatum, etiam viſio beatifica omninò illud excludit: ergo nulla poteſt hic cogitari cauſa intrinſeca corruptionis.

Reſpondeo conceſſa majori quę certiſſima eſt apud omnes, negando minorem: Ad cujus probationem, dico, ſubjectum eſſe corruptibile; nam ſubjectum ſeu potentia viſionis, eſt intel-

lectus lumine gloriæ confortatus, prout eſt applicatus per voluntatem ad eſſentiam divinam; at illa applicatio provenit à principio libero, quod poteſt ab intrinſeco removere intellectum, & illum applicare ad aliud objectum, ut oſtenſum eſt ſuprà: ergo viſio beatifica habet in ſe principium corruptionis: v. g. cœlum in doctrina Scotiſtarum eſt incorruptibile ab extrinſeco, ſicut Angelus; quia nullum eſt agens creatum, quod valeat corrumpere formam cœli, ideòque durabit, donec Deus ſubtrahat concurſum conſervativum, ſicut Angelus; ſed ab intrinſeco eſt corruptibile, & Angelus eſt incorruptibilis, quia cœlum includit materiam quæ eſt principium corruptionis, & Angelus eſt omninò expers materiæ: Ita ſimiliter, viſio eſt incorruptibilis ab extrinſeco ſicut Angelus, quia nullum eſt agens creatum, quod eam corrumpere valeat, & durabit, donec Deus ſubtrahat concurſum conſervativum, ſicut Angelus; & quia Deus decrevit numquam illum ſubtrahere, viſio beatifica in æternum durabit, ſicut Angelus; at ab intrinſeco eſt corruptibilis, quia includit libertatem, ratione applicationis intellectus à voluntate, quæ eſt principium corruptionis actuum vitalium.

Obji. 4. Forma perfectè complens & ſatians appetitum ſubjecti, eſt ex natura ſua incorruptibilis & inamiſſibilis; ſed viſio beatifica totaliter ſatiat appetitum beati: ergo ex natura ſua incorruptibilis eſt. Major patet in forma cœlorum, quæ dicitur ab intrinſeco incorruptibilis, quia perfectè ſatiat appetitum materiæ, nec ſinit eam appetere aliquam formam ipſi contrariam. Unde prob. minor: Illa forma totaliter ſatiat appetitum ſubjecti, quæ facit, ut ſubjectum non poſſit aliquid aliud appetere ſibi oppoſitum; ſed viſio beata hoc præſtat, facit enim, ut proprium ſubjectum appetere nequeat ceſſationem viſionis, vel errorem circa

Deum

Deum (quæ duo opponuntur viſioni) quatenus facit, ut non poſſit in aliquo ex illis apprehendere rationem boni: ergo totaliter ſatiat appetitum beati.

Confirm. Ideò humanitas terminata per ſubſiſtentiam Verbi divini, non expetit propriam, quia per divinam illius appetitus perfectè ſatiatur; quocirca compoſitum ex illa & Verbi ſubſiſtentia reſultans, incorruptibile eſt: ergo ſi viſio beatifica ſatiet intellectus appetitum, quo propendet in verum, non relinquet potentiam proximam ad formam oppoſitam; & conſequenter compoſitum reſultans ex viſione & intellectu, incorruptibile erit.

Confirm. ampliùs: Forma quæ caret contrario, ab intrinſeco incorruptibilis eſt; ſed viſio beatifica caret contrario; error enim qui ſolus videtur illi opponi, ei propriè non contrariatur, quia nec ſunt ejuſdem ordinis, nec poſſunt mutuò ſe expellere; illa quippè ſic perficit ſubjectum, ut reddat illud omninò incapax erroris: ergo idem, quod priùs.

Reſpondeo ad argumentum, majorem eſſe veram, dum ſubjectum eſt naturale, & non habet appetitum voluntarium, ſed tantùm innatum, & dum forma non provenit ex virtute ſubjecti, ſed à ſolo Deo procedit; ut v. g. anima rationalis, ad quam corpus nullum habet appetitum voluntarium, & quæ eſt à ſolo Deo: (nihil dico de forma cœlorum quia eſt ab intrinſeco corruptibilis, & educta de potentia materiæ, ut dicunt Philoſophi noſtri:) at appetitus beati ſunt liberi & voluntarii, & viſio beata non eſt à ſolo Deo; cùm ſit actus intellectus, qui ex Goneto concurrit ad viſionem ut cauſa efficiens principalis: ergo licèt ſatiet omnes appetitus beati, ratione infinitæ bonitatis objecti, debet eſſe corruptibilis ab intrinſeco, quia beatus ab intrinſeco poteſt nolle ſatiari, & ſuſpendere poteſt appetitus, cùm ſint liberi

& voluntarii, & conſequenter poteſt ceſſare ab actu viſionis; quod diei nequit de ſubjecto merè naturali, nullum appetitum voluntarium habente, & à quo forma in fieri minimè dependet. Ad 1. confirm. dico, quòd humanitas nullum appetitum voluntarium habet ad ſubſiſtentiam divinam, ſed ſolùm innatum & obedientialem, & præſertim apud Thomiſtas. Deinde, ſubſiſtentia Verbi divini non provenit, nec fit ex virtute humanitatis, & ideò compoſitum poteſt eſſe incorruptibile; at beatus, ut dictum eſt, habet appetitum voluntarium & liberum ad viſionem beatam: propterea viſio eſt operatio ipſius beati: ergo non debet eſſe ab intrinſeco incorruptibilis, licèt ſatiet. Ad 2. confirm. diſtinguo majorem: Forma quæ caret contrario, eſt ab intrinſeco incorruptibilis, ſi non ſit *in*, nec *à* ſubjecto corruptibili, concedo; ſecùs, nego majorem & conſequentiam: Quia licèt viſio careat contrario, tamen eſt ab intrinſeco corruptibilis, quia eſt *in* & *ab* intellectu liberè applicato ad eſſentiam, à qua voluntas poteſt ab intrinſeco illum removere. Dupliciter corrumpi poteſt forma, 1. per oppoſitum, quoniam unum oppoſitum expellit aliud. 2. per corruptionem ſubjecti in quo eſt, & à quo dependet in fieri & in conſervari: v. g. albedo parietis poteſt corrumpi per nigredinem, & per corruptionem ipſius parietis: idcircò quamvis viſio beatifica careat contrario, ut vult Gonet. tamen debet eſſe ab intrinſeco corruptibilis, quia dependet à voluntate beati quæ eſt libera, & poteſt ab intrinſeco removere intellectum ab objecto.

Confirmatur & ſimul illuſtratur ratio, authoritate Scoti in 4. diſt. 49. §. *dico ergo*, ubi ait: *Cauſa perpetuitatis nec eſt forma beatitudinis, quaſi per ipſam beatitudo formaliter ſit neceſſaria; nec natura potentiarum illarum, quaſi circa objectum neceſſariò perpetuò operentur; nec habitus*

in

in potentiis, quaſi neceſſariò determinans potentias ad perpetuò operandum : ſed eſt ex ſola voluntate divina, quæ ſicut perficit naturam intenſivè, ita conſervat eam in tali perfectione perpetuò: quibus verbis liquidò conſtat, viſionem beatificam, aut amorem, ſeu beatitudinem eſſe amiſſibilem, licèt careat contrario, cùm ex ſola voluntate divinâ proveniat ejus perpetuitas, ut tradit Doctor ſubtilis; nec beatus ita videat Deum, ut non poſſit non vidêre, ſi Deus vellet de potentia abſoluta.

TRACTATUS VI.

De Actibus Humanis.

CUm actus humani ſint fundamenta, quibus diſciplina Chriſtiana ſuperſtructa eſt, & media potiſſima, quibus ultimus finis, nempè Deus, acquiritur; viſo atque examinato tractatu de ultimo fine, modò examinandus eſt tractatus de actibus humanis.

DISPUTATIO I.

De voluntario & involuntario.

PRiuſquàm agamus de voluntario libero, neceſſarium eſt agere de voluntario & involuntario in communi; unde ſit

QUÆSTIO I.

Quid & quotuplex ſit voluntarium, & an non ſolùm in hominibus, ſed etiam in brutis reperiatur?

DIco 1. quòd voluntarium eſt id, quod eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis, vel ſcientia ſingulorum, in quibus eſt actio. Hanc definitionem admittunt omnes Theologi cum D. Damaſceno lib. 1. de fide, & eſt optima: nam

nam à contrario, involuntarium eſt illud, quod eſt ab extrinſeco & per vim infertur, vel quod prorsùs ignoranti contingit: ergo cùm contrariorum eadem ſit ratio, oportet, quòd voluntarium ſit id, quod eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis.

Dico 2. quòd Voluntarium eſt duplex, unum perfectum, & aliud imperfectum. 1. eſt illud, quod provenit ab appetitu intellectuali, aut rationali, ſcilicet à voluntate. 2. eſt illud, quod provenit ab appetitu ſenſitivo communi homini & bruto. Voluntarium perfectum eſt etiam duplex, liberum ſcilicet, & neceſſarium; nam uterque modus operandi competit naturæ intellectuali.

Dico 3. quòd Voluntarium imperfectum ſuprà explicatum, reperitur in brutis: nam bruta agunt ſaltem materialiter propter finem, & illum imperfectè cognoſcunt: ergo in brutis reperitur voluntarium imperfectum. Nec valet dicere, bruta non cognoſcere finem, nec circumſtantias, ideòque in illis non eſſe voluntarium quia cognoſcunt finem materialiter, & ut cognoſcant circumſtantias, ſufficit, quòd cognoſcant v.g. magnitudinem vel parvitatem cibi vel potus, diſtantiam vel propinquitatem, quod eſt cognoſcere materialiter circumſtantias: at bruta hæc omnia diſcernunt; nam canis non ſaltat de uno extremo ad aliud, dum extrema ſunt nimis diſſita: ergo cognoſcit imperfectè finem & circumſtantias, ideòque voluntarium imperfectum reperitur in brutis.

Dices contra primam concluſionem: Contritio, & alii actus ſupernaturales ſunt maximè voluntarii; tamen ſunt à principio extrinſeco, nempè auxilio Dei ab extrinſeco proveniente. Reſp. contritionem non procedere à ſola gratia, voluntate merè paſſivè ſe habente, ſed ab ipſa voluntate humana, divino auxilio adjuvante, ut obſervat Contenſonus dicens, *Agun-*

tur

tur ut agant, non ut ipſi nihil agant: ſicque ſemper reſtat, contritionem eſſe à principio intrinſeco cum cognitione finis, cùm voluntas ut adjuta & elevata ſit principium contritionis.

Dices iterùm: Motus cordis, augmentatio per nutritionem & ſimiles actiones ſunt à principio intrinſeco; tamen non includunt rationem voluntarii: ergo definitio eſt nulla. *Nego* conſequentiam, quia licèt hujuſmodi actiones ſint à principio intrinſeco cum cognitione finis, non ſunt à voluntate applicante, nec eligente talem finem, ſed ſolùm à voluntate conſentiente; ut autem actio ſit verè voluntaria, requiritur, quòd eliciatur mediante voluntatis concurſu præcedente cognitione; quippè cum cognitio ſit conditio applicans objectum, circa quod verſari debet operatio, neceſſe eſt, quòd ſit antecedens; aliàs ſequeretur, quod voluntas poſſet velle aliquid incognitum, quòd eſt contra illud axioma tritum apud Philoſophos, *Nihil volitum quin præcognitum*.

QUÆSTIO II.

An ratio voluntarii perfectiùs reperiatur in actibus liberis, quàm in neceſſariis?

EX duplici capite provenire poteſt perfectio actus voluntarii. 1. ex cognitione, cùm voluntarium ſit id, quod procedit à principio intrinſeco cum cognitione finis: 2. ex indifferentia principii intrinſeci ad finem conſequendum, ſeu ex deliberatione principii.

Dico igitur, actus neceſſarios, ratione cognitionis, eſſe magis voluntarios, quàm actus liberos: & actus liberos, ratione indifferentiæ & deliberationis, eſſe magis voluntarios, quàm

actus

actus neceſſarios. Probatur 1. pars: Cognitio requiritur ad actum voluntarium, ut patet ex definitione tradita: ergo ubi eſt perfectior cognitio, ibi eſt perfectius voluntarium perfectione proveniente ex cognitione. 2. Illud voluntarium eſt perfectius, in quo eſt minus de involuntario, ſeu de illo, quod cauſat involuntarium, nempè de ignorantia; ſed ubi eſt magis de cognitione, ibi minus eſt de ignorantia: & ideò ubi eſt major cognitio, ibi perfectius eſt voluntarium, & conſequenter actus neceſſarius ratione cognitionis eſt magis voluntarius, quàm actus liber.

Prob. 2. pars: Poſſe ſe determinare aut deliberare ad actum, concurrit ad perfectionem voluntarii; aliàs liberum non eſſet voluntarium, quia liberum conſiſtit in potentia ſe determinandi aut deliberandi ad productionem unius vel alterius actus; ſed actus neceſſarii ſimpliciter, non proveniunt à principio, quod poſſit ſe determinare, aut deliberare ad actus productionem, & actus liberi procedunt à principio, quod poteſt ſe determinare aut deliberare: ergo actus liberi, ratione deliberationis & libertatis, ſunt magis voluntarii, quàm actus neceſſarii: exiſtimo tamen actus liberos, abſolutè loquendo, ſeu omnibus ſuppoſitis, eſſe magis voluntarios, quàm actus neceſſarios. Ratio eſt, quia omne liberum eſt voluntarium, & omne neceſſarium non eſt voluntarium. Deinde, libertas eſt perfectior cognitione, ut tenent Scotiſtæ: ergo actus liberi ſunt magis voluntarii, quàm actus neceſſarii.

Dices: Electio mediorum eſt magis libera, quàm appetitus ad finem, ut obſervant plures Philoſophi; quo nonobſtante, voluntas finis eſt magis voluntaria, quàm voluntas mediorum: ergo licèt actus neceſſarii ſimpliciter non proveniant à principio determinativo ſui ipſius, propter hoc non ſunt minùs voluntarii,

quàm

quàm actus liberi, qui proveniunt à tali principio.

Reſp. 1. antecedens non eſſe abſolutè verum imò exiſtimo electionem mediorum eſſe magis voluntariam, ſicut eſt magis libera. Tum quia neceſſitas eligendi media provenit à neceſſitate appetendi finem; ideoque neceſſitas finis magis movet ac determinat voluntatem, & minuit voluntarium, quàm neceſſitas mediorum; cùm ſit prima & immediata neceſſitas. Tum quia ex eo, quòd finis ſit volitus, aut amatus propter ſe, & media propter finem, non ſequitur, appetitum finis eſſe magis voluntarium quàm electionem mediorum, quæ ex ſuppoſitione eſt magis libera; ſed ſolùm ſequitur finem eſſe prius ac magis volitum, quia neceſſitas finis non minuit voluntarium in electione mediorum. Reſpondeo 2. negando conſequentiam: quia actus neceſſarii ſimpliciter non proveniunt à principio, quod poſſit determinare, & deliberare ſe, ſicut actus liberi; at appetitus finis provenit à principio habente poteſtatem ſe determinandi, ſicut principium à quo provenit electio mediorum: ſicque licèt iſtorum electio videatur magis libera & contingens, quia media appetuntur propter finem, poteſt nihilominùs eſſe minùs voluntaria, quàm appetitus finis.

Dices iterùm: Amor quo Deus diligit ſe, eſt ſummè voluntarius, licèt ſit neceſſarius; nec eſſet perfectior, ſi eſſet liber: ergo neceſſitas actus non minuit voluntarium. *Nego* conſequentiam; quia amor ille, ſi non eſſet perfectior in linea amoris & entis, eſſet tamen perfectior in linea voluntarii, ſi eſſet liber; nec indè ſequitur, amorem quo Deus diligit ſe, non eſſe perfectiſſimum; quia ratio liberi & contingentis, quæ in creatis auget voluntarium, implicat ipſi amori divino reſpectu objecti primarii & ſpecificativi, quod eſt eſſentia Dei: v. g. eſſe à ſe, eſt abſolute perfectius, quàm eſſe ab

alio,

alio, inde tamen non ſequitur, Filium ſeu Verbùm divinum non eſſe perfectiſſimum, quamvis ſit ab alio ſeu à Patre; quia eſſe à ſe, non eſt perfectio reſpectu Filii, cùm neceſſariò & eſſentialiter & ſecundùm perfectionem ſuam debeat eſſe à Patre.

QUÆSTIO III.

An ut omiſſio & effectus ex illa ſecutus, ſint voluntaria, requiratur debitum ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur?

DIco 1. quòd, ut omiſſio ſit voluntaria, non requiritur debitum, ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur. Probatur 1. ex natura voluntarii. Voluntarium eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis, vel ſcientia ſingulorum in quibus eſt actio; ſed ſecluſa obligatione ponendi actum, omiſſio eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis: nam ſupponamus aliquem, cui non ſit commiſſa navis gubernatio, proſpicientem, quòd ſi non gubernet navim, ſubmergetur; proculdubiò ſi omitteret gubernare navim derelictam à nauta, illa omiſſio eſſet à principio intrinſeco cum cognitione finis, aut ſcientia ſingulorum in quibus eſt actio: ergo omiſſio eſt voluntaria, ſecluſa obligatione.

Confirm. Homo tenetur ſubvenire proximo dum poteſt, quia dum non poteſt, non tenetur: Supponamus igitur duos homines in extrema neceſſitate, & Paulum v. g. ſolùm uni ſubvenire poſſe, in hoc caſu omitteret unum, & ſubveniret alteri. Nonne ſicut voluntarium eſſet Paulo ſubvenire uni, ita ipſi voluntarium eſſet non ſubvenire alteri? Atqui illa omiſſio non

eſſet

eſſet contra obligationem, quia facta ſuppoſitione, Paulus uni dumtaxat ſubvenire potuiſſet: ergo, ut omiſſio ſit voluntaria, non requiritur obligatio.

Prob. 2. Quod eſt plenè liberum, eſt voluntarium; ſed datur omiſſio quæ eſt libera, ſine præcepto: ergo, ut omiſſio ſit voluntaria, non requiritur obligatio ponendi actum qui omittitur. Major eſt certa: Prob. minor: 1. Nolo audire Miſſam die feriali, illa omiſſio Miſſæ eſt libera, quia poſſem eam audire, ac ſi eſſet præceptum de Miſſa audienda; ſed non datur præceptum de Miſſa audienda die feriali: ergo datur omiſſio libera ſine præcepto. Prob. minor: Si daretur præceptum de Miſſa audienda die feriali, ſequeretur, quòd illa omiſſio eſſet peccaminoſa; quod eſt falſum: ergo &c. 2. Datur omiſſio quæ eſt meritoria, ſine præcepto; ergo datur etiam omiſſio libera; quia non datur opus meritorium, quin ſit liberum, ut tenet Gonet. Prob. antecedens: Quis v. g. ſciens & volens omittit nubere, vel ſæculi bonis uti, meretur; nemo tamen eſt, qui ut homo aut Catholicus non nubere teneatur: ergo datur omiſſio quæ eſt libera & meritoria, ſine præcepto.

Dico 2. quòd effectus qui ex omiſſione ſequitur, non eſt voluntarius ſine præcepto, ſeu obligatione ponendi actum qui omittitur. Probatur: Effectus ſequens ex omiſſione, non reducitur ad illum qui omittit actum: ergo non poteſt eſſe ipſi voluntarius. Conſequentia patet: Prob. antecedens: Peccata quæ ſequuntur ex omiſſione auxilii, non reducuntur ad Deum qui omittit dare auxilium efficax; quia peccatum non conſequitur ex ſola omiſſione auxilii, ſed etiam ex malitia & perverſitate peccatoris: ergo peccata quæ ſequuntur ex omiſſione voluntaria Dei, non ſunt voluntaria ipſi. Deinde, ideò omiſſio eſt voluntaria ſine præcepto ponendi actum qui omittitur, quia ille qui omiſit

actum, potuit non omittere illum; ſed plures effectus ſequuntur ex omiſſione, quos omittere non poteſt ille qui omiſit actum: nam nauta poteſt gubernare navim, cujus gubernationem omittit, ſed non poteſt impedire ſubmerſionem ejus, cùm nequeat nec teneatur impedire tempeſtatem quæ eſt cauſa ſubmerſionis: ergo effectus qui ex omiſſione libera ſequuntur, non ſunt voluntarii ſine præcepto aut debito, quia ſecluſo debito non ſunt in poteſtate omittentis.

Dices 1. Obligatio non ſubjicit effectum voluntati: ergo ſi ſecluſa obligatione, omittens non ſit cauſa effectus qui ſequitur, nec erit cauſa, poſita obligatione. 2. Omiſſio ſecluſo debito, eſt voluntaria: ergo effectus qui infallibiliter ſequitur, erit etiam voluntarius. Reſpondeo ad 1. diſtinguo antecedens: Obligatio non ſubjicit effectum voluntati, quantùm ad phyſicum, concedo; quantùm ad morale, nego. Quia qui ſcit, poteſt, debet, & non impedit effectum, vult eum, & illa volitio eſt cauſa moralis effectus; at qui tenetur velle aut nolle aliquid, habet illud in ſua poteſtate; aliàs obligatio eſſet de impoſſibili: ergo obligatio ſubjicit effectum voluntati quoad morale, ideòque effectus ſequens ex omiſſione, non poteſt eſſe voluntarius ſine debito. Ad 2. nego conſequentiam: Ratio diſparitatis eſt, quia ſine præcepto voluntas eſt totalis & immediata cauſa omiſſionis, ut patet ex dictis, & non eſt cauſa effectus ſequentis, cùm oriatur ab alia cauſa quæ non eſt voluntas omittentis, ut patet etiam ſuprà de ſubmerſione navis, vel de peccatis quæ ſequuntur ex omiſſione voluntaria, de qua nulla datur obligatio.

Objic. 1. Gonet. contra 1. concluſionem ex D. Thom. hìc art. 3. ubi ait: *Sciendum, quòd non ſemper id, quod ſequitur ad defectum actionis, reducitur ſicut in cauſam in agens, ex eo, quòd non agit,*

agit, ſed ſolùm tunc cùm poteſt & tenetur agere; & affert exemplum illius cui non eſſet commiſſa navis gubernatio: licèt enim ille proſpiciat, quòd ſi non gubernet navim, ſubmergetur; illi tamen non imputatur navis ſubmerſio, quia non tenetur eam gubernare.

Reſp. D. Thom. loq ui de omiſſione ut imputabili, quæ tunc ſolùm contingit, cùm quis poteſt & tenetur agere, non verò de omiſſione ut purè libera; nam, ut aliqua omiſſio ſit imputabilis & demeritoria, non ſufficit, quòd ſit voluntaria, ſed debet eſſe ſub præcepto: v. g. tam voluntariè omitto audire Miſſam die feriali; quàm die feſto; tamen prima non imputatur, nec eſt demeritoria aut mala, ſicut ſecunda, quia non teneor audire Miſſam die feriali, ſicut die feſto.

Obji. 2. Ut aliqua omiſſio ſit voluntaria indirectè, debet contineri virtualiter in aliqua actione incompoſſibili cum ea quæ omittitur tamquam in cauſa; v. g. ut omiſſio Miſſæ cenſeatur voluntaria indirectè & interpretativè, debet contineri virtualiter, & tamquam in cauſa, in volitione ſtudii vel ludi eo tempore quò celebratur Miſſa; at ſecluſo præcepto, virtualiter in ea non continetur: ergo illo remoto non eſt voluntaria, etiam indirectè & interpretativè. Major eſt præcipuum fundamentum adverſariorum; ideò enim volunt omiſſionem Miſſæ v. g. in die in quo non eſt obligatio illam audiendi, eſſe indirectè ſeu interpretativè voluntariam, quia voluntas omittendi ſeu non audiendi Miſſam, in actu incompoſſibili qui tempore Miſſæ exercetur, putà ſtudio, virtualiter & interpretativè continetur. Patet etiam eadem major: Voluntarium enim indirectum eſt illud, quod non procedit directè à voluntate; habet tamen cum aliquo directè ab ipſa volito connexionem: ergo, ut aliqua omiſſio indirectè & interpretativè ſit voluntaria, debet

vir-

virtualiter contineri in aliqua actione directè volita, & cum ea quæ omittitur incompoſſibili.

Minor ſic oſtenditur: Hoc inter negationem & privationem repetitur diſcrimen, quòd negatio nullum habet fundamentum, benè tamen privatio; unde privatio in alio ut in cauſa poteſt contineri, non tamen pura carentia vel negatio: at ſecluſo præcepto audiendi Miſſam ejus omiſſio non habet rationem privationis, ſed tantùm puræ carentiæ & negationis: ergo illo remoto, ea non continetur virtualiter & tamquam in cauſa, in actu ſtudendi vel ludendi, qui tempore Miſſæ exercetur; ſed hujuſmodi actio merè indifferenter & concomitanter ſe habet in ordine ad illam, & ſic manet illa omiſſio permiſſa, ſed non voluntaria; ſicut peccata hominum ſunt permiſſa à Deo, ſed illi non voluntaria, quia non tenetur ea impedire, nec auxilia efficacia ad ea vitanda præſtare. Major & conſequentia patent. Minor autem probatur: Nam ſicut in phyſicis, quando aliqua forma eſt debita ineſſe ſubjecto, ratione diſpoſitionum, ejus carentia habet rationem privationis; quando verò non eſt illi debita, ejus carentiæ ſolùm eſt negatio: ita in moralibus omiſſio actus habet rationem privationis, quando actus illi oppoſitus eſt debitus ſubjecto; quando verò non eſt illi debitus, rationem puræ negationis & carentiæ: at ſecluſo præcepto, actus omiſſionis oppoſitus non eſt debitus ſubjecto, ut patet; ejus enim debitum ſeu obligatio non aliunde provenit, quàm à lege ſub præcepto ad illum obligante: ergo illo remoto, omiſſio Miſſæ non habet rationem privationis, ſed tantùm puræ carentiæ & negationis.

Confirm. Omiſſio Miſſæ non poteſt cauſari à ſtudio, niſi cauſetur vel ut privatio, vel ut negatio; at ſecluſo præcepto, neutro modo poteſt cauſari: ergo illo ſecluſo non poteſt in ſtu-

ſtudio tamquam in cauſa virtualiter contineri. Major patet: Minor etiam quantùm ad primam partem evidens eſt: nam privatio eſt carentia formæ debitæ ineſſe ſubjecto, ſecluſo autem præcepto non eſt debitum nec obligatio audiendi Miſſam: ergo illo non ſtante, omiſſio Miſſæ non poteſt cauſari à ſtudio tamquam privatio. Prob. verò quantùm ad ſecundam: Ut omiſſio in ratione negationis dicatur verè fieri, debet priùs non eſſe: ſed omiſſio Miſſæ in ratione ſimplicis negationis erat ante ſtudium, imò cùm homo dormiebat: ergo non cauſatur à ſtudio in ratione negationis. Sicut ob eamdem rationem, forma quæ de novo communicatur materiæ, non eſt cauſa negationis omnium aliarum formarum, ſed tantùm formæ quæ erat in ſubjecto, vel ipſi debebatur ratione diſpoſitionum, quia negatio aliarum formarum jam præſupponebatur in ſubjecto ante adventum formæ.

Confirm. ampliùs: Si ſtudium, quod tempore Miſſæ exercetur, eſſet ſufficiens ratio reducendi in voluntatem, tamquam in cauſam, omiſſionem Miſſæ, & efficeret illam indirectè & interpretativè voluntariam, etiam ſecluſo præcepto, eodem modo eſſet ſufficiens ad reducendum in voluntatem omiſſiones omnium actionum incompoſſibilium cum actu ſtudendi, & efficeret omnes illas voluntarias & liberas; ſed hoc videtur abſurdum: ergo & illud. Sequela majoris patet; nam ſi præceptum non eſt neceſſarium, non eſt major ratio unius quàm alterius. Falſitas etiam minoris conſtat, quia innumeræ ferè ſunt actiones incompoſſibiles cum ſtudio, ut peregrinari, furari, ludere, &c. Et ſic omiſſiones omnium illarum actionum eſſent illi voluntariæ & liberæ in actu ſecundo, haberetque meritum & demeritum erga omnes illas: quod eſt abſurdum.

Reſp. conceſſa majori negando minorem: ad cujus prob. diſtinguo minorem: Secluſo præ-

cepto audiendi Miſſam, ejus omiſſio non habet rationem privationis moralis, concedo minorem: Privationis phyſicæ, nego minorem; nam licèt opus, v.g. auditio Miſſæ, ſit debitum debito morali & obligationis per præceptum, eſt tamen debitum debito phyſico exigentiæ, vel diſpoſitionis, hoc ipſo quòd eſt cogitatio vel dictamen proponens practicè opus, putà auditionem Miſſæ, quod rationis dictamen (inquit Contenſonus) reſpuitur per hoc, quòd homo prudens & ſciens aliud opus aggreditur, ſubindeque non obſtante cogitatione diſponente, & quodammodo exigente auditionem Miſſæ, homo voluntariè omittit Miſſam, nec merè negativè, ſed privativè ſe habet ad illam: ergo falſum eſt, quòd ſecluſo præcepto, omiſſio Miſſæ ſit pura negatio, niſi moraliter, cùm ſit privatio phyſicè: quippè cùm ex Goneto, quando forma eſt debita ineſſe ſubjecto ratione diſpoſitionum, ejus carentia habeat rationem privationis, quod non debet intelligi de privatione morali, ſed phyſica, oportet, quòd omiſſio Miſſæ ſit privatio phyſica, quia cogitatio & advertentia Miſſæ, eſt diſpoſitio phyſica & debita exigentia ad auditionem Miſſæ, & non obſtanto illa phyſica diſpoſitione, ſtudeo: ergo liberè & voluntariè omitto Miſſam ſine præcepto, nec omiſſio illa eſt mera negatio, ſed privatio phyſica; & negatio moralis dumtaxat, v.g. carentia formæ ignis, non eſt negatio in materia ligni, ſed privatio; quia non obſtante forma ligni, materia habet appetitum & diſpoſitionem ad formam ignis, ut habeo voluntatem audiendi Miſſam & diſpoſitiones die feriali, & ſtudeo, dum Miſſa celebratur: ergo propter deſiderium audiendi Miſſam, & diſpoſitiones, illa omiſſio Miſſæ non debet dici negatio, ſed privatio; ideòque eſſe voluntaria.

Ad 1. cofirm. nego minorem; ad cujus prob. diſtinguo ſimiliter minorem: ſecluſo præcepto

non eſt debitum, nec obligatio moralis audiendi Miſſam, concedo; non eſt obligatio phyſica, nego; tum quia ex dictis patet; tum quia diſpoſitio naturalis ad aliquid agendum, eſt obligatio, & dum homo ad aliquid agendum diſpoſitus, non agit, privat ſe actu & actione, aut aſſecutione termini. Dum v. g. aliquis potens manducare panem quem præ manibus habet, non manducat, liberè, & voluntariè ſe privat eſu: ergo ſecluſo præcepto, omiſſio eſt privatio, & datur debitum phyſicum; imò debitum morale, ſeu obligatio quæ eſt à præcepto, ſupponit debitum phyſicum; aliàs nullus præcepto minimè obligari poſſet.

Ad 2. confirm. nego ſequelam majoris; ad cujus probationem, dico, ad rationem voluntarii non ſufficere, quòd producatur actus incompoſſibilis cum aliis actibus, ſed oportet inſuper, quòd ſit cogitatio actus omiſſi: ergo non valet dicere, omnes actiones incompoſſibiles cum actu ſtudendi, eſſe voluntarias & liberas, & eſſe reducendas in voluntatem, ſicut ſtudium & omiſſio Miſſæ; quia qui ſtudet, dum Miſſa celebratur, non advertit ad omiſſionem omnium actuum incompoſſibilium cum ſtudio, ſicut cogitat aut advertit ad omiſſionem Miſſæ.

Obj. contra ſecundam concluſionem: Si omiſſio ſit voluntaria, ita ut, qui vidit infirmum mori, habeat voluntatem formalem non curandi, cùm poſſit, eo animo & fine ut moreretur, non minùs ei eſſet voluntarium infirmum mori, etiamſi non teneretur ex præcepto curare, quàm ſi deberet; quia voluntarium eſt illud quod eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis; hinc eſt, quòd ſi cognoſcat talem effectum ſequi ex ſua omiſſione, tam voluntarius eſt ille effectus, quàm actus omiſſus: ergo non requiritur præceptum, ut effectus ex omiſſione ſit voluntarius omittenti.

Reſpondeo, tunc mortem illius infirmi eſſe vo-

volitam ab illo qui omiſit curationem, non autem voluntariam. Ratio eſt, quia, quod eſt voluntarium alicui, neceſſe eſt, quòd id ſit ab ipſo tamquam à principio intrinſeco cum cognitione finis; quod de illa morte nequit verificari reſpectu illius qui curationem omiſit, cùm mors non ſit ab ipſius voluntate tamquam à cauſa phyſica, nec morali: voluntas enim illius qui omittit curare infirmum, non influit phyſicè in mortem, omittendo infirmum, ut eſt manifeſtum: nec influit moraliter, quia influxus moralis fundatur in aliqua obligatione: ergo talis mors non eſt voluntaria omittenti curationem, licèt ſit ei volita, ad quod ſufficit, quòd res ſit cognita & conveniens.

QUÆSTIO IV.

An violentia ſeu coactio poſſit à Deo inferri voluntati?

NOt. eſt priùs ſimul cum Goneto, & aliis, hæc quatuor nomina, *neceſſarium*, *violentum*, *coactum*, *involuntarium*, inter ſe differre ſecundùm diverſas formalitates quas exprimunt. *Neceſſarium* dicitur, prout opponitur indifferenti, & importat determinationem ad unum, excludendo facultatem ad oppoſitum. *Violentum* includit eamdem neceſſitatem & determinationem, at neceſſitas non provenit à principio intrinſeco, ſicut determinatio neceſſarii, ſed ab extrinſeco. *Coactum* ferè idem eſt, quod violentum, ſed propriè opponitur ſpontaneo ſeu voluntario, & convenit ſolis cognoſcentibus; & violentum convenit cognoſcentibus, & inanimatis; & ideò lapis non poteſt cogi, licèt poſſit violentari. *Involuntarium* latiùs patet quàm coactum & voluntarium, cùm

omne violentum & omne coactum ſint voluntaria, & omne involuntarium non ſit violentum nec coactum: nam occiſio Patris facta ab exiſtimante eſſe feram, eſt involuntaria; tamen non eſt violenta nec coacta; unde his ſuppoſitis

Dico 1. quòd per nullam potentiam poteſt inferri violentia voluntati in actu ab ea elicito. Prob. Omnis actus à voluntate elicitus, tam ſecundùm entitatem, quàm ſecundùm modum, eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis: nam voluntas quæ eſt potentia productiva illius actus, præſupponit cognitionem, cùm ſit potentia cæca; ſed quod eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis, eſt voluntarium: ergo nulla potentia poteſt inferre violentiam voluntati in actu elicito, id eſt, nullus actus à voluntate elicitus poteſt eſſe violentus; aliàs ſequeretur, ut ait Scotus, quòd voluntas nolens vellet, & volens nollet; quod eſt abſurdum.

Dices: Actus intellectus eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis, quo non obſtante intellectui poteſt inferri violentia in actu ab eo elicito: ergo voluntati poteſt etiam inferri violentia in actu ab ea elicito, licèt ſit à principio intrinſeco cum cognitione finis. Reſp. diſtinguo antecedens: Intellectus poteſt pati violentiam in actu ab eo elicito, abſolutè & quoad ſubſtantiam, nego: Reſpectivè, prout actus elicitus dicit ordinem ad voluntatem, à qua imperatur, concedo: Sic enim intellectus in actu elicito, poteſt pati violentiam ſeu violentari per imperium voluntatis; unde cum voluntas non poſſit imperari, ſequitur nullam violentiam pati poſſe in actu elicito, licèt intellectus patiatur eam prout dicit ordinem ad voluntatem.

Dico 2. quòd ſi Deus voluntatem ad operandum propenſam, per ſubtractionem ſui concurſus vel objecti impediret, ne in actum prorumperet, vel operationem jam incœptam continuaret, non inferret illi violentiam; ſed volun-

tas tunc connaturaliter quieſceret, & ab operatione ceſſaret. Ratio eſt, quia voluntas non patitur violentiam in ſuſpenſione aut ceſſatione actus, quando per modum actus primi non habet omnia neceſſariò requiſita ad agendum: atqui concurſus Dei neceſſariò requiritur, cùm quælibet creatura ex ſe ſit impotens: ergo dum Deus ſubtrahit concurſum ſuum, vel impedit concurſum objecti, voluntas nullam violentiam patitur. Minor eſt certa. Prob. major: Voluntas non poteſt pati violentiam, niſi dum eſt determinata & ultimò diſpoſita ad agendum: ſed non eſt determinata, nec ultimò diſpoſita ad agendum, niſi dum habet omne neceſſariò requiſitum: ergo &c.

Dices: Materia pateretur violentiam, ſi ex defectu divini concurſus, dum eſt in ultima diſpoſitione, forma non introduceretur: ergo voluntas pateretur etiam violentiam, ſi Deus ei denegaret ſuum concurſum ad agendum, dum habet cætera quæ requiruntur. *Reſp.* negando conſeq. quia materia per ultimam diſpoſitionem eſt determinata ad talem formam præciſè, ideòque patitur violentiam, dum non recipit eam; at voluntas poſitis omnibus requiſitis remanet indifferens & indeterminata, & nequit pati violentiam, niſi poſt determinationem; ſed non poteſt ſe determinare antecedenter ad concurſum Dei: ergo non patitur violentiam per ſubtractionem divini concurſus, ſicut materia.

Dico 3. quòd voluntas non poteſt pati violentiam, nec cogi quantùm ad actus quos imperat & ſimul elicit; benè tamen quantùm ad actus ab ea quidem imperatos, ſed ab aliis potentiis ei inferioribus elicitos. Prob. quoad 1. partem: Voluntas poteſt tantùm ab extrinſeco violentari & cogi, ut patet ex notabili; ſed actus ab ipſa imperati & ſimul eliciti, ſunt ab intrinſeco, ut v.g. actus contritionis qui à voluntate imperatur & elicitur: ergo voluntas quantùm ad actus

quos imperat & ſimul elicit, non poteſt cogi. Præterea, omnis actus à voluntate elicitus, eſt liber & voluntarius; ſed imperium eſt actus voluntatis, ut dicemus infrà: ergo nullus actus à voluntate elicitus & ab ipſa imperatus poteſt eſſe violentus ratione imperii, quod eſt actus liber. 2. pars etiam patet: nam ſi v. g. voluntas, ut ait Gonet. nollet videre, poſſet quis vi aperire oculos; vel ſi vellet videre, poſſet illos vi claudere; in quo caſu viſio aut omiſſio viſionis non eſſet violenta potentiæ viſivæ, benevero voluntati imperanti.

Ex dictis 1. colliges, nullam creaturam pati violentiam à Deo; quidquid enim Deus operatur de potentia ordinaria in creatura, eſt ſecundùm ejus præcipuam inclinationem: ergo non eſt illi violentum, ſed connaturale; & dum operatur aliquid extraordinarium in creatura, eſt ſecundùm ejus potentiam obedientialem, quæ non eſt violenta, ſed etiam connaturalis: ergo nulla creatura poteſt pati violentiam à Deo.

Colliges 2. violentiam cauſare involuntarium ſimpliciter: Nam vis cauſat aliquid in potentiis inferioribus, quod eſt contra impetum voluntatis, ut patet ſuprà de illo qui vellet videre oculis vi clauſis: ergo vis cauſat involuntarium. Deinde, dum puella non vult efficaciter violari à Juvene, id eſt, dum præſtat omnia, ut non violetur, & violatur à Juvene, illa violatio non eſt voluntaria, nec peccaminoſa, modò puella appoſuerit phyſicè omnia impedimenta: ergo oportet, quòd violentia cauſet involuntarium.

Dices: Si puella violetur renitente ejus voluntate, ſed non præſtante omnia poſſibilia ad impediendam violationem, videlicet clamorem, aggreſſoris occiſionem, &c. patitur vim; tamen violatio non eſt illi involuntaria, quia non fecit omnia quæ facere poterat: ergo violentia

non

non cauſat involuntarium. Reſpondeo, negando conſequentiam: nam ſi non facit omne id quod poteſt, dum timet periculum conſenſus, cenſetur conſentire oppreſſioni, ſicque actus ille non eſt violentus, ſed voluntarius. Hinc eſt quòd puella in tali caſu debet omnibus modis reſiſtere aggreſſori, cùm rarò contingat, tunc non imminere conſentiendi periculum, quod eſt neceſſariò vitandum.

QUÆSTIO V.

An & quomodo ex metu facta, ſint mixta ex voluntario & involuntario.

NOt. eſt, metum eſſe timorem aut fugam præſentis, vel futuri mali imminentis, ipſumque duplicem, gravem ſcilicet & levem. Prior eſt ille quo timemus aliquod malum grave, ut v. gr. mortem, infamiam, &c. Poſterior verò eſt ille quo timemus aliquod malum leve, quo ſolitò perturbantur vires inconſtantes & molles. Uterque dupliciter ſe habere poteſt ad actionem, cauſaliter ſcilicet & concomitanter, cùm poſſit movere hominem ad agendum & ſimul cum homine agere, vel homo ſimul cum metu agere.

Dico igitur, quòd quæ per metum aguntur, ſunt ſimpliciter voluntaria, & involuntaria ſecundùm quid; ideòque ſunt mixta ex voluntario & involuntario. Prob. 1. pars: Ea quæ per metum gravem aguntur, ut qui metu naufragii & mortis projiciunt merces in mare, agunt conformiter ad actum voluntatis liberum, ſcilicet ad liberam volitionem fugiendi naufragium, quod eſt majus damnum: ergo talis projectio mercium eſt ſimpliciter voluntaria non obſtante metu, cùm mercator velit illam

omnibus circonſtantiis conſideratis, & non obſtante metu poſſit ponere actionem vel non ponere, ſeu projicere merces in mare vel non projicere, quod ſufficit ad hoc, ut opus ſit ſimpliciter voluntarium. 2. pars etiam patet; nam projectio mercium in mare, licèt ſit conformis actui libero fugiendi naufragium, eſt tamen contra amorem illarum; & hinc eſt, quòd mercator projicit illas cum triſtitia & dolore, ideòque involuntariè, ita ut ſi poſſet aliter fugere mortem, non projeciſſet eas: ergo illa actio per metum, eſt involuntaria ſecundùm quid.

Obji. 1. Ex Philoſ. 3. Eth. 1. & ex D.Dionyſ. voluntas non poteſt velle malum; ſed id, quod fit per metum, eſt malum, ut patet in projectione mercium: ergo ea quæ fiunt per metum, fiunt prorsùs involuntariè. Reſp. diſtinguendo majorem: Voluntas non poteſt velle malum, ut malum præcisè & ultimatè, concedo; Non poteſt velle malum ut medium ad bonum, nego: unde nego conſequentiam, quia id, quod fit per metum, non fit ut malum præcisè, & ultimatè, ſed ut bonum & ut medium aptum ad vitandum pejus malum, vel ad habendum bonum, ut patet in illo qui projicit merces in mare ad evitandum naufragium.

Objic. 2. Infidelis qui ob metum mortis ſuſciperet baptiſmum, non eſſet ritè baptizatus; quia illa ſuſceptio baptiſmi non eſſet voluntaria, ſed involuntaria: ergo ea quæ fiunt per metum non ſunt ſimpliciter voluntaria. Reſpondeo, quòd infidelis ſuſciperet ritè & verè baptiſmum ſi haberet conſenſum in inſtanti receptionis baptiſmi; unde ſi non ſuſciperet ritè baptiſmum, hoc non proveniret ex metu, ſed ex defectu conſenſus, ex quo proveniret etiam ratio involuntarii.

Dices: Matrimonia contracta & vota emiſſa ex gravi metu mortis, ſunt irrita & invalida, nulla alia ratione, niſi quia non ſunt voluntaria,

ria, ſed involuntaria; atqui non ſunt involuntaria niſi per metum gravem: ergo conſtat primò, baptiſmum infidelis eſſe invalidum præcisè ex metu gravi: ſecundò, metum tollere ſimpliciter voluntarium. Reſpondeo, ſupoſitum eſſe verum; fateor enim matrimonia aut vota facta ex metu gravi ab extrinſeco proveniente, & injuſtè incuſſo, eſſe invalida; ſed avertendum eſt cum variis Canoniſtis, hujuſmodi vota eſſe irrita ſententia judicis & jure poſitivo, non verò jure naturæ; quippe cùm matrimonia & vota ſint contractus perpetui & magni oneris, jus poſitivum requirit actum omni ex parte voluntarium, ſeu actum non mixtum, & abſque ullo metu elicitum; ideoque matrimonia ex metu gravi contracta ſunt invalida, non ex defectu voluntarii, ſed ex vi juris, quod non irritat baptiſmum quamvis ſuſceptum ob metum, modò interveniat ſuſcipientis conſenſus.

Inde ſequitur, in his quæ metu fiunt, eſſe ſufficiens voluntarium ad peccatum mortale, nec poſſunt à peccato excuſari, ſi ſint mala, eò quòd ex metu fuerint facta, licèt aliquid involuntarii habeant admixtum; peccaret enim judex qui ex metu inimicitiæ partium, juſtum morti traderet. Item navigantes, qui in periculo naufragii exiſtentes, vovent ad evadendum naufragium, tenentur adimplere votum non obſtante metu, quia votum eſt ſimpliciter voluntarium & emiſſum cum libertate & conſenſu, quamvis ſit involuntarium ſecundùm quid, ratione metus.

QUÆSTIO VI.

An concupiſcentia augeat voluntarium, & cauſet involuntarium ſecundùm quid?

NOmine *concupiſcentiæ*, intelligitur apud Theologos, actus appetitus ſenſitivi, ſive pertineat ad iraſcibilem, ſive ad concupiſcibilem: Et eſt triplex, antecedens ſcilicet, conſequens, & concomitans. Concupiſcentia antecedens eſt illa quæ priùs fertur in objectum quàm voluntas, imò eſt cauſa quæ allicit voluntatem. Conſequens eſt illa quæ fertur in objectum poſt voluntatem, & quam ipſa voluntas allicit. Concomitans eſt illa quæ ſimul reperitur cum voluntate, ſeu quæ non movet voluntatem, nec ab ipſa movetur. Difficultas procedit de concupiſcentia antecedente dumtaxat, quia conſequens & concomitans nequeunt cauſare involuntarium nec voluntarium, cùm ſupponant voluntatem determinatam.

Dico igitur, quòd concupiſcentia antecedens non cauſat involuntarium, quia excitat & movet voluntatem ad amorem objecti voluptuosè & cum jucunditate: ergo amor, ad quem concupiſcentia allicit voluntatem, eſt voluntarius. Antecedens eſt certum, prob. conſequentia: Talis eſt actus, qualis eſt potentia dum elicit illum; ſed voluntas excitata & mota per actum concupiſcentiæ, eſt plenè voluntaria: ergo amor quem elicit circa objectum, eſt voluntarius. Præterea concupiſcentia non tollit cognitionem objecti: ergo dum voluntas per concupiſcentiam excitatur circa objectum, amor qui procedit, eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis, & ideò eſt voluntarius.

Dices: Metus cauſat involuntarium ſecundùm quid: ergo concupiſcentia debet cauſare involun-

luntarium ſaltem ſecundùm quid. Reſp. negando conſequentiam; quia ea quæ fiunt ex metu, fiunt cum aliqua reſiſtentia, ut patet ex projiciente merces in mare: at ea quæ fiunt ex concupiſcentia, fiunt voluptuosè & cum inclinatione, & abſque repugnantia, aut diſplicentia, ut patet in luxurioſis.

Dico 2. concupiſcentiam minuere voluntarium liberum, ſeu cauſare involuntarium ſecundùm quid. Tum quia Theologi aſſerunt peccata, quæ ex vi concupiſcentiæ committuntur, eſſe leviora cæteris paribus; quia alia ex pura malitia procedunt, & ideò graviora ſunt peccatis ex concupiſcentia procedentibus; ſicque concupiſcentia minuit voluntarium liberum, cùm gravitas peccati à libertate voluntatis peccantis deſumatur. Tum quia voluntarium liberum conſiſtit in indifferentia ſe determinandi ad aſſenſum vel diſſenſum objecti ab intellectu propoſiti, ſubindeque quantò major eſt illa indifferentia, tantò majus eſt voluntarium liberum: ſed concupiſcentia minuit illam indifferentiam, cum rationis judicium præveniat & antevertat, nec non voluntatem ita repentè moveat ad agendum, ut non niſi cum maxima difficultate reſiſtere valeat, teſte Apoſtolo Roman. 7. verſ. 23. ſic dicente: *Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ & captivantem me in lege peccati, quæ eſt in membris meis*: ergo minuit voluntarium liberum. Tum quia, quod eſt à ſolo principio libero, eſt magis liberum, quàm illud, quod eſt à principio libero & naturali ſimul: ſed actus qui fit ex concupiſcentia & voluntate ſimul, eſt à principio naturali & libero, ut eſt manifeſtum: ergo actus procedens à ſola voluntate ſe determinante abſque ulla motione extrinſeca, eſt magis liber, ac proindè concupiſcentia minuit rationem voluntarii liberi.

Dices: Actus procedens à voluntate & ab habitu ſimul, eſt perfectior in ratione voluntarii: ergo actus procedens ex voluntate & concupiſcentia ſimul, debet etiam eſſe magis voluntarius & liber. *Nego* conſequentiam & paritatem: ratio eſt, quia habitus non inclinat voluntatem cum tanto impetu, nec minuit cognitionem, & conſequenter voluntas habet totam indifferentiam & tempus eligendi: prætereà voluntas utitur habitu, dum vult; at concupiſcentia movet voluntatem, & licèt moveat ipſam ſecundùm ſuam inclinationem, tamen illa motio minuit voluntarium, quia prævenit electionem.

QUÆSTIO VII.

An ignorantia cauſet involuntarium?

Ignorantia quæ nihil aliud eſt, quàm carentia cognitionis, eſt triplex, ſcilicet antecedens, concomitans, & conſequens. Antecedens eſt illa quæ antecedit actum, & eſt cauſa illius, ita ut ſi non adeſſet talis ignorantia, non fieret ille actus. Concomitans eſt illa quæ comitatur actum, non eſt tamen cauſa ipſius, quia fieret ille actus, etiamſi adeſſet talis ignorantia. Conſequens eſt illa quæ ita ſequitur actum voluntatis, ut voluntas ſit ejus cauſa.

Dico 1. ignorantiam antecedentem cauſare involuntarium ſimpliciter. Ita Scot. in 4. diſt. 30. §. *ad iſtam quæſt.* Nam illa ignorantia eſt cauſa effectus qui certò non eſſet, ſi eſſet ſcientia: ergo eſt cauſa effectus involuntarii. Probatur conſequentia: Involuntarium, ut colligitur ex definitione voluntarii, eſt illud, quod eſt à principio ſine prævia cognitione: ſed ignorantia antecedens tollit cognitionem: ergo cauſat involuntarium. *Dices*; Quod eſt à voluntate, eſt libe-

liberum & voluntarium: ſed effectus procedens ex ignorantia, eſt à voluntate: ergo eſt liber & voluntarius. Reſpondeo diſtinguendo majorem: Quod eſt à voluntate, eſt voluntarium ſecundùm ſubſtantiam & entitatem, concedo; in ratione talis effectus aut actionis, nego majorem; & conceſſa minori, diſtinguo ſimiliter conſequentiam: Ignorantia non cauſat involuntarium ſecundùm ſubſtantiam & entitatem, concedo; ſecundùm rationem talis effectus & actionis, nego. Quis v. g. furatur in loco ſacro, ignorans invincibiliter locum eſſe ſacrum, illa actio in ratione effectus & furti eſt voluntaria, at in ratione ſacrilegii, ſeu talis actionis, eſt involuntaria.

Dico 2. Ignorantiam conſequentem cauſare voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundùm quid. Prob. 1. pars. Ignorantia conſequens eſt voluntaria ſimpliciter, cùm voluntas ſit ejus cauſa, ut patet ex notabili: ergo, quod ex illa procedit, debet eſſe ſimpliciter voluntarium: quia dum cauſa in ratione cauſæ eſt voluntaria, effectus eſt etiam voluntarius. 2. pars prob. Nam ignorantia conſequens minuit aliqua ex parte cognitionem intellectus reſpectu circumſtantiarum, v. g. quis putans occidere feram, occidit amicum, certò non cognoſcit hanc circumſtantiam, dum operatur, & ſi eam cognoviſſet, proculdubiò minimè operatus fuiſſet: ergo illa actio, nempè occiſio, eſt involuntaria ſecundùm quid, cùm cauſet triſtitiam, licèt ſit voluntaria ſimpliciter, id eſt, licèt ſit à principio libero & voluntario.

Dico 3. quòd ignorantia concomitans neque cauſat voluntarium, nec involuntarium, ſed tantùm non voluntarium. Probatur 1. pars: Voluntas quæ operatur cum ignorantia concomitante, eſt parata ad faciendum idem, etiam ſi eſſet ſcientia: ergo effectus proveniens ab ignorantia concomitanti, non eſt contra ali-

quem actum voluntatis, ideòque talis ignorantia non cauſat involuntarium, nec voluntarium poſitivè, Prob. 2. pars; Actio ex tali ignorantia invincibili, nullo modo eſt volita, neque in ſe, nec in ſua cauſa, ut patet in occiſione inimici pro fera; nam occidendo inimicum non cogitat de inimico occidendo, ſed tantùm de fera, ideòque illa occiſio non eſt voluntaria in ſe, quia ad voluntarium requiritur cognitio finis, & circumſtantiarum; non eſt etiam voluntaria in cauſa, quia illa ignorantia ex qua fit, eſt invincibilis: ergo ignorantia concomitans facit non voluntarium.

Dices contra ſecundam concluſionem: Ignorantia conſequens removet ſcientiam, ſicut antecedens: ergo cauſat involuntarium ſimpliciter. *Nego* antecedens, quia ignorantia antecedens eſt omninò involuntaria, ut ſuadet illud Apoſtoli ad Timoth. 1. c. 1. verſ. 13. *Qui priùs blaſphemus fui, & perſecutor, & contumelioſus, ſed miſericordiam Dei conſecutus ſum, quia ignorans feci in incredulitate*: at ignorantia conſequens eſt voluntaria virtualiter & interpretativè, cum proveniat è libera negligentia eorum quæ ſcire poterat & debebat ille, qui ſic ignoranter agit.

Dices contra tertiam concluſionem: Non datur medium inter formam & privationem ejus reſpectu unius & ejuſdem ſubjecti apti: ergo ignorantia concomitans cauſat voluntarium vel involuntarium. *Nego* conſequentiam, quia actus humanus cui deeſt ſcientia, aut cognitio non eſt ſubjectum aptum reſpectu voluntarii & involuntarii, cùm voluntarium deffiniatur, *Illud quod eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis.*

DIS-

DISPUTATIO II.

De voluntaria libera.

CUm libertas ſit totius moralitatis actuum humanorum fundamentum, priuſquàm de actuum humanorum moralitate agamus, declaranda eſt natura libertatis.

QUÆSTIO I.

An in ſtatu innocentiæ, & naturæ lapſæ, libertas indifferentiæ in homine reperiatur?

DIco, quòd homo nedum in ſtatu innocentiæ fuit liber libertate indifferentiæ, ſed etiam in ſtatu naturæ puræ. Probatur 1. pars: Primus homo in ſtatu innocentiæ peccavit liberè, potuit ſiquidem peccare & non peccare: ſed poſſe peccare, aut non poſſe peccare, eſt libertas indifferentiæ: ergo homo habuit eam in ſtatu innocentiæ. Deinde, Deus fecit hominem rectum: ſed libertas indifferentiæ eſt de perfectione & integritate morali hominis recti: ergo homo in ſtatu innocentiæ fuit liber. Tandem, Deus reliquit hominem in manu conſilii ſui, ut omnibus in debita circumſtantia propoſitis, valeat agere aut non agere: ergo in ſtatu innocentiæ erat liber libertate indifferentiæ.

Prob. 2. pars contra Lutheranos & Calviniſtas. Libertas indifferentiæ eſt illa qua homo eſt indifferens ad agendum vel non agendum,

ad hos aut alios actus eliciendos; ſed homo in ſtatu naturæ lapſæ remanſit indifferens ad agendum vel non agendum, ad hos aut alios actus eliciendos: ergo &c. Major eſt certa, probatur minor. 1. Deuteron. cap. 30. habetur: *Teſtes invoco hodie cœlum & terram, quòd propoſuerim vobis vitam & mortem, benedictionem & maledictionem: elige ergo vitam, ut & tu vivas & ſemen tuum*. Et Joſue 14. *Optio vobis datur, eligite hodiè quod placet, cui ſervire potiſſimùm debeatis*: ex quibus verbis infertur, hominem poſſe eligere benedictionem vel maledictionem, mortem vel vitam: ergo in ſtatu naturæ lapſæ eſt indifferens ad eliciendos actus bonos vel malos. 2. Homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt peccare & mereri: ergo eſt liber libertate indifferentiæ. Conſequentia eſt certa; nam peccare, eſt agere contra legem præſcriptam, cùm peccatum ſit dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei: & mereri, eſt obſervare legem; & ideò qui peccat, eſt liber, quoniam non datur peccatum, niſi liberum. Prob. igitur antecedens: Homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt reſiſtere gratiæ ſufficienti, & permanere in peccato: ergo peccare poteſt. 2. tenetur ſervare mandata Dei; certum enim eſt, quòd ſi homo exiſtens in peccato mortali, denegaret proximo infirmo auxilium, peccaret: ergo homo in ſtatu naturæ lapſæ, in quo tenetur ſervare mandata Dei, poteſt peccare. Tandem, ex Calvino & aliis hæreticis, omnia infidelium opera ſunt peccata (quod tamen falſum eſt:) ergo homo in ſtatu naturæ lapſæ, ſeu peccator, poteſt peccare; ideòque eſt liber.

Obji. 1. hæretici. D. Auguſt. epiſtola 107. ad Vitalem ait: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati granditate perdidimus*, & in Enchirid. cap. 30. *Libero arbitrio malè utens homo, & ſe perdidit & ipſum*: ergo ex D. Auguſt. homo per peccatum perdidit libertatem. Reſp.

D. Au-

D. Auguſt. non loqui de libero arbitrio, quatenus eſt proprietas naturæ, nec de libero arbitrio phyſicè conſiderato, ſeu quatenus eſt potentia quæ poteſt ſe determinare ad agendum & non agendum; ſed de libero arbitrio, quatenus eſt comprincipium diligendi Deum ſimul cum gratia: nam voluntas non poteſt diligere Deum ſuper omnia meritoriè, & ſicut oportet, ſine gratia; ideòque eſt comprincipium dilectionis Dei & charitatis: unde cùm per peccatum perdiderit gratiam, D. Auguſtin. dicit, quòd perdidit liberum arbitrium, quatenus eſt comprincipium charitatis, ut inſinuant hæc verba, *Ad diligendum Deum*, id eſt, perdidit agere cum gratia; non autem quatenus eſt proprietas phyſica humanæ naturæ, id eſt, perdidit entitatem libertatis.

Objic. 2. Corinth. 3. *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis*. Ad Philip. 2. *Deus operatur in nobis velle & perficere*. Et Iſaj. 14. *Benè aut malè, ſi poteſtis, facite*. Proverb. 20. *A Domino diriguntur greſſus viri*, & 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumque ille volet, inclinabit illud*. Reſp. Apoſtolum non probare hominem non eſſe liberum, ſed ex ſe inſufficientem ſine gratia, quod eſt verum; ideòque indigere gratia, ut cogitet aliquid boni, & ut velit bonum, illudque perficere poſſit. Ad illud Iſaj. dico non eſſe intelligendum de hominibus, ſed de idolis gentium, quæ cum ſuis cultoribus prodeſſe, nec contemptoribus nocere poſſint, Propheta exprobrabat gentium imbecillitatem, ut verum Deum adorarent, dicendo falſis Diis: *Bene, aut male, ſi poteſtis facite*. Ad Proverb. 1. dico debere intelligi de directione aut motione morali, & ſuaviter alliciente greſſus hominis; non autem de phyſica, ſeu de directione aut motione phyſicè impellente vel movente. 2. Dico ut ſupra, nempe, quòd hæc verba probant homines ad operationes humanas

nas indigere concurſu Dei, non verò homines non eſſe liberos.

Objicies: Voluntas humana non eſt libera antequam agat & operetur bonum ſupernaturale, quia non poteſt ſe determinare ad agendum illud ſine auxilio ſupernaturali, quod non habet ex ſe, & quod determinat voluntatem ad actum, quemadmodum concauſa determinat aliam ad agendum, non ſolùm ad agendum præcisè, ſed etiam ad productionem talis effectus; nec eſt libera, dum agit; quia non poteſt non ſe determinare: ergo in nullo ſtatu eſt libera libertate indifferentiæ, cùm nequeat aliter conſiderari, ſcilicet, niſi ut antequàm agat, & dum agit. Addes: quod eſt indifferens ex ſe ad agendum, debet determinari, ut agat, ut patet in materia prima quæ eſt indifferens ad hanc vel aliam formam; ſed quod determinatur ab alio non eſt liberum: ergo licèt voluntas ſit indifferens, tamen non eſt libera ad agendum circa oppoſita, nec circa contradictoria, & conſequenter non eſt libera libertate ſpecificationis nec exercitii.

Reſpondeo negando primam partem ſuppoſiti; voluntas enim, ſtante etiam auxilio aut concurſu, ſe determinat ad agendum, cùm poſitis omnibus requiſitis ad agendum (inter quæ numeratur concurſus) poſſit non agere, & præſertim juxta doctrinam Scoti, quæ aſſerit, concurſum non eſſe prævium, nec phyſicè prædeterminantem, ſed ſolùm ſimultaneum: idcircò falſum eſt, concurſum determinare voluntatem ad actum. Nec valet exemplum de concauſa, quia eſt naturalis & determinata, & non requiritur, ut alia concauſa ſe determinet, ſi velit, ſed ſolùm ut operetur; quia eſt ex ſe determinata, niſi ſit cauſa libera. Unde licèt voluntas non ſit libera in ſenſu compoſito ſeu dum agit, eſt tamen libera in ſenſu diviſo ſeu antequàm agat. Ad additum, dico, quòd ra-

tio valet de cauſa indifferenti paſſivè, qualis eſt indifferentia materiæ, non verò de cauſa indifferenti activè, qualis eſt voluntas, quæ cùm ſit determinativa ſui ipſius, non exigit determinari ab alio, quamvis ſit indifferens & indeterminata in ſe.

Dices: Divus Auguſtinus in variis locis impugnat Julianum qui admittebat poteſtatem indifferentiæ in homine poſt lapſum: ergo ex divo Auguſtino, voluntas non remanſit libera, nec indifferens, aut determinativa ſui ipſius poſt peccatum. Reſpondeo Divum Auguſtinum non impugnare Julianum admittentem libertatem in homine, ſed ſolùm impugnare modum in quo ponebat illum Julianus; iſte enim docebat voluntatem eſſe ita liberam ad agendum & non agendum, ut poſſet agere bonum abſque ulla motione divinæ gratiæ, quia volebat cum Pelagianis, naturam ad opera meritoria ſufficere; & hoc eſt, quod impugnavit Auguſtinus in omnibus locis, in quibus agit de indifferentia libertatis.

QUÆSTIO II.

An & quæ libertas ad humanorum actuum moralitatem, ſeu meritum & demeritum requiratur?

Dico 1. quòd ut actus noſtri ſint boni vel mali moraliter, laudabiles aut vituperabiles, meritorii vel demeritorii, requiritur libertas indifferentiæ: nam in ſacra Scriptura Eccl. 31. laudatur ille, *Qui potuit tranſgredi & non eſt tranſgreſſus, facere mala & non fecit*; & ſtatim addit: *Ideò ſtabilita ſunt bona illius in Domino*; ſed poſſe facere malum, & non facere, eſt actus libertatis indifferentiæ: ergo &c.

Dein-

Deinde, ut actus ſit meritorius vel non meritorius, debet eſſe bonus vel malus moraliter; ſed bonitas aut malitia moralis, non poteſt eſſe ſine libertate indifferentiæ, ratione cujus homo eſt dominus ſuorum actuum: ergo libertas indifferentiæ requiritur neceſſariò ad meritum.

Dico 2. quòd ut actus ſint moraliter boni aut mali, meritorii vel demeritorii, non requiritur neceſſariò libertas ſpecificationis, ſed ſufficit libertas contradictionis; nam ut patet ſuprà, ſacra Scriptura non ſolùm laudat opus proveniens à libertate ſpecificationis & contrarietatis, ſic, *Potuit facere mala & non fecit*; ſed etiam opus proveniens à libertate exercitii & contradictionis, ſic, *Potuit transgredi & non eſt transgreſſus*: ergo hæc libertas ſufficit, ut actus ſint moraliter boni aut mali, meritorii aut demeritorii. Deinde, libertas indifferentiæ ſufficit ad meritum; ſed libertas exercitii, eſt libertatis indifferentiæ vera ſpecies: poſſe enim ſe determinare ad amorem, ve poſſe ſe determinare ad non amandum, eſt eſſentia libertatis indifferentiæ, ſicuti poſſe ſe determinare ad amorem vel ad odium; & ſicut actus amoris objecti circa quod voluntas potuit elicere actum odii, eſt meritorius; ſic etiam eſt meritorius actus amoris objecti, circa quod voluntas potuit non elicere actum amoris, ſeu quod voluntas potuit non amare. Ratio in promptu eſt, quia tantum jus in actum amoris tribuit voluntati libertas exercitii, quantum tribuit voluntas ſpecificationis; ergo iſta libertas non requiritur neceſſariò, ut actus ſint meritorii, ſed ſufficit libertas exercitii.

Dices: Actus neceſſarii & naturales, ſeu actus intellectus ſunt moraliter boni & laudabiles: ergo ad meritum non requiritur libertas. Reſpondeo negando antecedens; ſunt laudabiles & boni phyſicè, non autem moraliter; quia bonitas moralis fundatur in libero arbitrio, cùm

actus

actus naturales non ſint digni laude nec vituperio.

Reſpondeo ſecundò, quòd dum hujuſmodi actus ſunt meritorii, hoc non provenit præcisè quia voluntarii ſunt, ſed quia ſunt imperati à voluntate deliberante & determinante intellectum ad productionem talis actus naturalis & neceſſarii; alioquin non eſſent meritorii nec demeritorii hujuſmodi actus, ut ait D. Hieronym. lib. 2. contra Jovin. cujus verba ſunt: *Nec ad virtutem, nec ad vitia neceſſitate trahimur: ubi neceſſitas eſt, nec damnatio, nec corona eſt*: ergo ad meritum vel demeritũ requiritur libertas indifferentiæ, nec ſufficit libertas ſpontaneitatis & à coactione, qua ſtante voluntas non eſt ita libera, ut poſſit agere vel non agere ſi velit, ut requiritur ad meritum, ut ex dictis conſtat: nam dum dicitur, actus non eſt meritorius, vel demeritorius, niſi ſit voluntarius, non intelligitur omnem actum ex ſe malum vel bonum elicitum à principio intrinſeco cum cognitione finis, eſſe demeritorium vel meritorium, præcisè quia eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis, ſed quia procedit à plena deliberatione & conſultatione voluntatis, quæ talem actum potiùs quàm ejus omiſſionem vel actum oppoſitum voluit; & ideò peccatum aut opus bonum non dicitur voluntarium ſpontaneum ſeu non coactum, ſed liberum libertate eſſentiali.

Inſtabis: Divus Thomas in 2. diſt. 40. §. 1. art. 1. ait: *Actus ſunt in genere moris, ex eo, quod ſunt voluntarii*: ſed ex eo, quòd ſunt voluntarii, non ſunt liberi, ut patet ex definitione voluntarii: ergo peccatum eſt peccatum, præcisè quia eſt voluntarium & ſpontaneum. Reſpondeo, voluntarium ibi ex D. Thoma accipi pro voluntario libero, ut colligitur ex eodem Doctore Angelico loco citato diſt. 24. q. 3. art. 3. ubi ait: *Ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur*; quod dominium conſiſtit

ſiſtit in indifferentia ad agendum vel non agendum, ad velle vel nolle.

Dices contra ſecundam concluſionem: Ut actus ſit meritorius, debet eſſe omninò liber & in noſtra libertate; ſed actus liber ſola libertate exercitii & contradictionis non eſt omninò liber, cùm ſit neceſſarius quoad ſpeciem, ut eſt evidens: ergo non eſt meritorius, ſubindeque libertas exercitii non ſufficit ad meritum. *Nego* minorem: alia enim eſt libertas ſpecificationis & alia libertas exercitii, & quod ab una dumtaxat procedit, eſt omninò liberum & in noſtra poteſtate: nam ex Philoſopho lib. 3. Eth. cap. 5. illud dicitur eſſe omninò liberum & in noſtra poteſtate, quod ita à nobis dependet, ut illud poſſimus facere & non facere: unde Divus Damaſcenus lib. 2. de fide cap. 26. ait: *Eorum quæ fiunt, aliqua ſunt in nobis poſita, & ea ſunt quorum liberam habemus poteſtatem, ut ea faciamus vel non faciamus*; & Divus Auguſtinus lib. de ſpirit. & litt. cap. 39. inquit: *Hoc quiſque in poteſtate habere dicitur, quod ſi vult facit, & ſi non vult non facit*: ergo actus procedens à libertate exercitii eſt, omninò liber & in noſtra poteſtate.

QUÆSTIO III.

An & quæ indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat?

Dico 1. indifferentiam contradictionis, ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum, eſſe de eſſentia libertatis, non verò aliquod accidens ei adjunctum, & ad ſtatum, quem habet in nobis viatoribus, pertinens. Prob. Voluntas ſecluſo quocumque alio, in ratione voluntatis

ratis conſiderata, eſt libera. Tum quia, ait Auguſtin. *Voluntas aut non eſt, aut libera eſt.* Tum quia voluntas eſt potentia eſſentialiter diſtincta ab intellectu, qui non eſt potentia libera ſed naturalis & neceſſaria atqui libertas, qua voluntas eſt libera, eſt eſſentialiter poteſtas ad agendum vel non agendum: ergo hæc poteſtas, ſeu indifferentia contradictionis, non eſt accidens adjunctum libertati ratione ſtatus, ſed de eſſentia ejus, cùm efficiat voluntatem indifferentem nedum ad actus oppoſitos, ſed etiam ad actum & ad ejus negationem. Major eſt certa. Prob. minor. 1. Voluntas eſt per ſe & ab intrinſeco libera; ſed non eſt, unde potiùs ſit libera libertate contrarietatis, quàm contradictionis: ergo poteſtas ad agendum, aut non agendum, eſt libertas qua voluntas eſt eſſentialiter libera; ideòque hæc indifferentia eſt de eſſentia libertatis. 2. Voluntas ſub formali proprioque conceptu, eſt ita libera, ut poſſit eligere hoc vel illud, & porrigere manum ad ignem vel ad aquam, aut ad quodcumque voluerit: ſed hæc libertas eſt eſſentialiter indifferentia contradictionis: ergo indifferentia contradictionis eſt de eſſentia libertatis.

Dico 2. indifferentiam ad bonum vel malum, ſubindeque potentiam peccandi non pertinere ad ſtatum accidentalem quem libertas habet in nobis viatoribus nondum clarè videntibus divinam eſſentiam, ſed eſſe proprietatem neceſſariò ſequentem naturam libertatis. Probatur 1. pars: Potentia intrinſeca & remota peccandi eſt in beatis, cùm ſint ab intrinſeco peccabiles, & impeccabiles ab extrinſeco dumtaxat, ut dictum eſt ſuprà: ergo potentia peccandi non pertinet ad ſtatum accidentalem quem libertas habet in nobis viatoribus nondum clarè videntibus divinam eſſentiam, cùm reperiatur in beatis. Probatur iterum antecedens: Voluntas ratione ſtatus patriæ aut beatificæ viſionis, non

eſt

eſt ſua regula, nec ſuus finis; aliàs divina voluntas non eſſet regula voluntatis humanæ, nec Deus finis ultimus omnium rerum: ergo voluntas eſt defectibilis à regula perfectionis & à fine perfectiſſimo, ideòque peccabilis ex natura ſua & ubique.

Confirm. Ut potentia peccandi pertineat ad libertatem ratione ſtatus accidentalis quem habet in nobis viatoribus nondum clarè videntibus divinam eſſentiam, oportet, quòd priùs ipſa libertas ſit in potentia ſaltem remota peccandi, alioquin tam pertineret naturalitati aut neceſſitati intellectus ratione ejuſdem ſtatus viatoris, quàm libertati voluntatis: nam, quod competit alicui ratione tertii, competit omnibus quibus tertium competit, niſi requiratur aliqua facultas ex parte illius cui tertium competit: ſed peccare non competit intellectui cui competit ſtatus viæ: ergo licèt peccare actu, pertineat libertati ratione ſtatus accidentalis quem habet in nobis viatoribus nondum clarè videntibus divinam eſſentiam, tamen oportet, quòd facultas ſeu potentia peccandi conveniat ipſi independenter ab illo ſtatu viæ.

Prob. 2. pars: Quod eſt à re inſeparabile & cum ipſa convertibile, eſt proprietas ejus: ſed potentia peccandi eſt inſeparabilis à voluntate creata, quatenùs eſt libera & defectibilis, & eſt cum ipſa convertibilis: ergo eſt proprietas libertatis humanæ. Prob. minor: Deus nequit creare ſubſtantiam ſeu naturam ab intrinſeco ſimpliciter impeccabilem, ut fatetur Gonet. ergo à fortiori nequit ſeparare potentiam peccandi, ſeu peccabilitatem à potentia libera, quæ non eſt ſua regula: valet etiam dicere, omnis voluntas creata ex ſe eſt defectibilis à regula perfectionis & ab ultimo fine, & èconverſo: ergo potentia peccandi non competit libertati accidentaliter & ratione ſtatus viæ; ſed ex natura rei & veluti proprietas.

Obj.

Obj. 1. Gonet. Libertas indifferentiæ eſt eximia illa ac ſingularis perfectio, ſecundùm quam homo dicitur ad imaginem Dei conditus; ſed abſurdum eſt dicere, imaginem Dei perfectiorem eſſe in viatoribus, quàm in Sanctis confirmatis in gratia: ergo & aſſerere illos libertate indifferentiæ iſtis eſſe liberiores.

Reſp. argumentum non eſſe contra nos. Tum quia potentia remota peccandi, tam eſt in beatis, quàm in viatoribus; ideòque tam ſunt imago Dei illi, quàm iſti. Tum quia potentia remota peccandi, non eſt ſimpliciter imperfectio, ſicut peccare actu: ergo non requiritur, quòd competat libertati ratione viæ, ſicuti actu peccare; ideòque eſt proprietas libertatis creatæ, quæ ex natura ſua eſt defectibilis.

Objic. 2. ex Anſelm. in dialog. de libero arbitrio cap. 1. ubi ait: *Nec libertas, nec libertatis pars eſt, peccandi poteſtas*. Et ex Div. Thom. quæſt. 22. de veritate. Et patet ex dictis: cùm enim nec in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia, ſit potentia peccandi; ſi illa eſſet pars aut extenſio libertatis conſideratæ ſecundùm ſuam eſſentiam, ſequeretur eſſentiam libertatis non eſſe integrè, totaliter, & adæquatè in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia; quod pluſquàm abſurdum eſt.

Reſp. D. Anſelm. arguere contra Hæreticos qui exiſtimabant voluntatem deficere & peccare neceſſariò, non autem liberè; eiſque dicebat, *Nec libertas, nec libertatis pars eſt, peccandi poteſtas*; ac ſi dixiſſet, libertas non eſt poteſtas neceſſitata ad peccatum. Ad rationem, dico potentiam intrinſecam peccandi eſſe in beatis, ut patet ex dictis, & non eſſe in Deo, licèt ſit liber, quia potentia peccandi non eſt proprietas libertatis, quatenus eſt libertas, ſed quatenus ſubjicitur legi & regulæ diſtinctæ à voluntate: unde cùm Deus nulli ſubjiciatur, & ſit ſua regula,

ſequitur, quòd eſſentia libertatis eſt integrè & totaliter in Deo, abſque potentia peccandi.

Obji. 3. Ratio eſt 1. quia Scriptura, Concilia, & SS. Patres explicant libertatem hominis viatoris per poteſtatem extendendi manum ad bonum & malum: ergo potentia peccandi pertinet ad ſtatum libertatis, prout eſt in viatoribus, ſaltem ut pars vel extenſio illius; unde Hieronym. ep. 141. *Solus Deus eſt in quem peccatum non cadit. Cætera cùm ſint liberi arbitrii* (defectibilis & non confirmati in gratia) *in utramq; partem, ſuam poſſunt flectere voluntatem*. 2. Peccare eſt liberè agere: ergo potentia peccandi eſt vera libertas in actu primo, & libertatis adæquatè ſumptæ, ut eſt in nobis viatoribus, pars aliqua vel extenſio. Antecedens eſt certum: nam, ut ait Auguſt. lib. de vera relig. cap. 14. *Vſque adeo peccatum voluntarium eſt malum, ut nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium. Et hoc ita manifeſtum eſt, ut nulla hinc Doctorum paucitas, nulla inde Doctorum turba diſſentiat*. Conſequentia probatur: Repugnat dari actum ſecundum ſine actu primo ipſi proportionato: ergo ſi peccatum eſt actus ſecundus liber, neceſſe eſt, potentiam peccandi eſſe facultatem liberam, aut libertatis partem aliquam. 3. Si potentia peccandi non eſſet pars libertatis, ut eſt in nobis viatoribus, potentia non peccandi ſeu abſtinendi à peccato, non eſſet etiam pars illius; ſed hoc dici nequit: ergo nec illud. Sequela prob. Libertas unius contradictorii involvit libertatem alterius, ut ſalva ſit utriuſque optio quæ eſt de ratione libertatis. Unde Ariſt. 5. Eth. cap. 5. ſic ait: *Quibus in rebus in noſtra poteſtate ſitum eſt agere, in iis & non agere; & in quibus non agere, in iis eſt & agere*. Quæ verba explicans D. Thom. ibidem lect. 11. ait: *Si operari eſt in poteſtate noſtra, oportet etiam, quòd non operari ſit in poteſtate noſtra, &*

econ-

èconverſo : ergo ſi potentia peccandi non ſit pars libertatis, ut eſt in nobis viatoribus; ſimiliter potentia non peccandi non poterit eſſe pars illius.

Reſpondeo ad 1.' negando conſequentiam: quoniam per *Ly*, *extendere manum ad bonum & malùm*, Sancti Patres idem intelligunt, ac *præbere conſenſum ad bonum & malum* quod non pertinet ad ſtatum libertatis, prout eſt in viatoribus, ſed prout eſt prorsùs libera; quod Divus Hieronym. non impugnat. Ad 2. nego conſeq. Quantùm ad ſecundam partem, nempè potentiam peccandi eſſe partem libertatis adæquatè ſumptæ, ut eſt in nobis viatoribus; concedo probationem ejus: Verum equidem eſt, peccatum eſſe actum ſecundum, ſupponentem potentiam peccandi eſſe facultatem liberam. Ad 3. concedo majorem: Verum etenim eſt, quòd potentia non peccandi non eſt etiam pars libertatis prout eſt in nobis viatoribus, ſed prout eſt libertas ſubjicibilis & diſtincta à ſua regula.

Confirmatur reſponſio: Voluntas eſt eſſentialiter domina ſuorum actuum, aliàs irriſoriè Deus dixiſſet homini, *Ad quodcumque volueris porrige manum tuam*: ergo indifferentia ad agendum, vel non agendum, ſeu ad ponendum, vel non ponendum actum, & ad bonum vel malum, eſt eſſentialis libertati; quia dominus alicujus rei debet habere libertatem, ſeu poteſtatem retinendi vel abjiciendi eam, & conſequenter ſi voluntas ſit ex natura ſua domina ſuorum actuum, habet eſſentialiter poteſtatem amandi prohibitum, & non amandi, quod eſt amandum; quod eſt habere eſſentialiter potentiam peccandi & non peccandi: quapropter ſancti Patres dicunt malum eſſe ex ſola voluntate humana, & ipſam eſſe cauſam perditionis, quia potuit, mediante auxilio divino, facere bonum & non fecit, ut ſuadet illud Iſaj. cap. 5. verſ. 4. *Quid eſt, quod debui ultra facere vineæ meæ, &*

non feci ei? an quòd expectavi, ut faceret uvas, & fecit labruſcas? ergo voluntas humana non eſt eſſentialiter determinata ad bonum, nec ad malum, ita ut non poſſit naturaliter velle quodcumque voluerit; ſed indifferens ad utrumque, cùm liberum arbitrium nihil aliud ſit, niſi potentia ſpiritualis animæ indifferens ad agendum vel non agendum hoc vel illud ex ſua natura.

DISPUTATIO III.

De circumſtantiis humanorum actuum.

CUm in hac diſputatione nulla ſit celebris controverſia, in ejus expoſitione diù non erit immorandum; unde ſit

QUÆSTIO UNICA.

Quid & quot ſint cirrunſtantiæ humanorum actuum?

DIco 1. Circumſtantias eſſe quædam accidentia actuum humanorum. Circumſtantia eſt extra actum humanum in eſſe ſpecifico conſtitutum: ergo eſt accidens. Prob. antecedens. 1. Circumſtantia, ut ex ethimologia nominis patet, eſt quid extrinſecum circumſtans actum humanum, ſicut locus circumſtat & ambit corpus; ita ſimiliter circumſtantia actus circumſtat & ambit ipſum actum: ergo eſt extra actum humanum in eſſe ſpecifico conſtitutum. 2. Accedere ad propriam uxorem in loco ſacro, lo-

locus ſacer eſt circumſtantia; ſed locus ſacer eſt accidens reſpectu actus, nam ſupponit ipſum in eſſe Phyſico conſtitutum: ergo circumſtantiæ ſunt quædam accidentia actuum.

Dico 2. Septem tantùm eſſe circumſtantias humanorum actuum, hoc verſu contentas.

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Circumſtantia, *Quis*, ſignificat qualitatem operantis, ſcilicet; an ſit Religioſus, Sacerdos, vel conjugatus? &c. *Quid*, ſignificat actionem, & effectum qui ex ipſa ſequitur, ut ſi ex furto ſequatur occiſio, nedum quoad quantitatem ſed etiam quoad qualitatem actionis. *Ubi*, ſignificat qualitatem loci, nempè an furtum ſit in loco ſacro? *Quibus auxiliis*, ſignificat qualitatem medii aut inſtrumenti ad actionem aſſumpti, v. g. ſi quis aliquid obtinendum, vel alteri nocendum utatur ope dæmonum; ſignificat adhuc perſonam complicis. *Cur*, ſignificat cauſam finalem ſeu motivum operantis. *Quomodo*, ſignificat modum actionis, nempè tardè vel velociter, intensè vel remiſsè. *Quando*, ſignificat qualitatem temporis, ſcilicet an die feſto fecerit opus ſervile? Significat etiam quantitatem temporis.

Non deſunt admittentes octavam circumſtantiam, quam vocant *quoties*; ſed eſt rejicienda, quia non eſt propriè circumſtantia, ſed numerus; nec eſt conditio unius actus in ſingulari, ſed potiùs reproductio ejuſdem actus; unde Tridentinum vult in confeſſione declarari circumſtantias peccatorum, eorumdemque numerum per hanc particulam *quoties*; & conſequenter hæc particula *quoties* non eſt juxta Concilium computanda inter circumſtantias humanorum actuum.

Dices: Circumſtantiæ humanorum actuum in eſſe moris conſideratorum mutant ſpeciem actuum, ut patet in exemplo adducto: certum

enim eſt, quòd circumſtantia loci ſacri mutat ſpeciem moralem actus, eique tribuit primam malitiam in eſſe moris, & conſtituit peccatum alterius ſpeciei; quapropter juxta Tridentinum illa circumſtantia eſt aperienda in confeſſione: ergo circumſtantiæ non ſunt quædam accidentia humanorum actuum, ſed potiùs formæ conſtitutivæ ipſorum in eſſe moris.

Reſp. quòd licèt circumſtantia aliquando det malitiam actui, nihilominùs eſt accidens reſpectu actus humani moralis: nam qui vult v. g. furari in loco ſacro, primò per ſe reſpicit rem alienam tamquam objectum ſpecificativum & eſſentiale actus, ſecundò reſpicit locum ſacrum ut objectum ſecundarium & accidentale ſui actus, quia furaretur eam in alio loco: ergo illa circumſtantia loci eſt accidens reſpectu actus furti, cùm poſſit eſſe propriè furtum, abſque eo, quòd ſit in loco ſacro; quamvis hæc circumſtantia loci ſit neceſſariò aperienda in confeſſione: quod enim advenit rei completæ eſt accidens reſpectu ejuſdem, etiamſi ipſam diſtinguat ab alia, & ipſam in alio ordine morali ponat.

DISPUTATIO IV.

De ſimplici volitione.

Viſis circumſtantiis humanorum actuum, & conditionibus generalibus, quibus augentur & minuuntur, examinandi ſunt actus humani.

QUÆ-

QUÆSTIO I.

An objectum voluntatis, aut ſimplicis volitionis, ſit bonum, vel indifferens ad bonum & malum?

DIco, quòd voluntas non poteſt velle malum cognitum ut tale. Ita Scotiſtæ recentiores citantes Doctorem in 4. §. *ad auth. Auguſt.* litt. B. ubi ait: *Reſpondeo, quòd à voluntate excluditur actus volitionis reſpectu miſeriæ, & actus nolitionis reſpectu beatitudinis. Quia miſeria non eſt nata eſſe objectum actus volitionis, nec beatitudo objectum actus nolitionis, ſicut actus videndi diſgregando excluditur à viſu reſpectu nigredinis*; ſed nigredo nequit diſgregare actum videndi: ergo nec miſeria, ſeu malum ut malum amari à voluntate: ibi Doctor tam judicat impoſſibile voluntati velle malum, quàm nigredini diſgregare viſum. D. Greg. Nyſſ. lib. de opificio hominis cap. 10. ait: *Nemo in vitia & ſordes ruit, niſi aliqua ſpecie boni ineſcatus*. Et Seneca lib. 4. de beneficiis cap. 17. ait: *Nemo tam à lege naturali deſcivit & hominem exuit, ut animi cauſa malus eſſe velit*. Et D. Dionyſ. de divinis nominibus cap. 4. ait: *Nemo propoſito ſibi malo facit quæ facit*: ergo voluntas non poteſt velle malum cognitum ut tale.

Prob. 2. Voluntas nequit tendere in ſuam deſtructionem, nec ultra objectum proportionatum; *Nemo* enim *intendens ad malum operatur*, ait Dionyſ. nullaque eſt facultas quæ tendat ad objectum diſproportionatum, aliàs viſibile poſſet eſſe objectum auditus, & audibile objectum viſus; quod repugnat: ſed ſi voluntas poſſet velle malum ut malum, tenderet ſeu vellet ſuam deſtructionem, & attinge-

ret objectum diſproportionatum: ergo non poteſt velle malum cognitum ut tale. Probatur minor quoad primum: Tenderet contra appetitum innatum & rationalem, qui eſt in bonum; nam appetitus eſt quædam inclinatio in bonum conveniens, aut in perfectionem aliquam, in qua conſervatur; ſed malum ut tale non eſt conveniens nec perfectio conſervans, cùm malum ſit ex natura ſua malignum & deſtructivum: ergo ſi voluntas vellet malum ſub ratione mali, vellet illud in ratione diſconvenientis & deſtructivi ſui ipſius. Probatur minor quoad ſecundum: Volitio & nolitio ſunt actus voluntatis, ſicut viſus & auditus ſunt ſenſus externi corporis humani; & nolitio habet ſuum objectum proprium, proportionatum, & diſtinctum ab objecto volitionis, ſicut viſus habet ſuum objectum diſtinctum ab objecto auditus; ſed objectum nolitionis eſt malum, aut miſeria, ut dicunt Auguſt. & Scotus; & objectum volitionis eſt bonum ſeu beatitudo: ergo ſi voluntas vellet malum ut malum eſt, tenderet in objectum diſconveniens & diſproportionatum.

Objicies 1. Ex Geneſ. 8. habetur: *Senſus & cogitatio cordis humani prona ſunt in malum*. Et in aliis locis ſacræ Scripturæ habetur, homines malum amare. Reſpondeo ſacram Scripturam non intelligere malum ut tale, ſed ſub ratione boni apparentis: nam dum cor humanum deſiderat delicias & voluptates ſæculi, non vult eas ſub ratione mali, nec prout ſunt actus mali; ſed ſub ſpecie boni: & dum deſiderat ruinam proximi, non vult eam ut aliquid ſibi malum & diſconveniens, ſed ut bonum.

Objicies 2. Voluntas eſt libera ad bonum & malum, ut conſtat ex cap. 15. Eccleſiaſt. *Ante hominem vita & mors, bonum & malum*: ergo poteſt ferri in malum. Reſpondeo diſtinguen-

guendo antecedens: Voluntas eſt libera ad bonum & malum, ut illud faciat aut deſerat, concedo; ut illud velit ſibi & acceptet, nego: impoſſibile enim eſt, quòd voluntas velit ſibi malum, ut patet ex dictis, licèt ſit libera; quia libertas conſiſtit in poſſe velle & non velle unum ex oppoſitis.

Obji. 3. Voluntas ex Doctore poteſt peccare cum prævia cognitione intellectus, & ex pura malitia: ergo poteſt amare malum cum cognitione mali, & ex pura malitia; ut v. g. dæmones qui volunt malum ſeu peccatum ut peccatum. Reſp. negando conſequentiam: nam peccare ex pura malitia non eſt amare malum ut malum ſibi, ſed tantùm eſt amare peccatum cum plena cognitione rei, ut patet in luxurioſis qui amant voluptates (quas tamen cognoſcunt ut prohibitas) propter delectationem quam inveniunt in peccato luxuriæ ut bonam.

Obji. 4. Intellectus qui eſt potentia neceſſaria fertur nedum circa verum, quod eſt ejus objectum, ſed etiam circa falſum: ergo voluntas quæ eſt potentia libera, poteſt ferri circa malum, quamvis non ſit ejus objectum. Reſpondeo, argumentum eſſe verum de actu nolitionis; nam ſicut intellectus fertur circa falſum per diſſenſum, ita ſimiliter voluntas fertur circa malum per nolitionem; & ſicut intellectus non fertur circa falſum per aſſenſum, ita nec voluntas circa malum per volitionem.

Inſtabis: Intellectus habet quamdam actionem communem qua verſatur circa verum & falſum, nempè ſimplicem apprehenſionem, qua cognoſcit res abſque ulla affirmatione vel negatione, ſive veræ ſive falſæ ſint: Ita pariter voluntas, præter volitionem boni & nolitionem mali, habet alium actum, qui eſt proſecutio mali & boni, & conſequenter ipſa voluntas poteſt velle malum ut malum eſt, non affectione commodi, ſed affectione juſtitiæ & ſuæ libertatis jure.

Reſpondeo primò negando paritatem: quia omnis operatio voluntatis eſt velle, aut nolle: nullus hactenùs dixit, voluntatem habere tres operationes, nec eſſe tres voluntatis operationes ſicut ſunt mentis: ergo impoſſibile eſt, quòd voluntas agat in rem, quin velit, aut nolit eam, cùm velle & nolle exhauriant totam ejus operationem. Secundò, illa ſimplex apprehenſio intellectus non verſatur circa falſum ut falſum, nec verum ut verum: ergo dato & non conceſſo, quòd voluntas habeat operationem ſimplicem, non erit circa malum ut malum, nec circa bonum ut bonum: & conſequenter inſtantia non infirmat argumentum, nec reſponſionem, quæ comparat volitionem affirmationi, & negationem nolitioni. Unde quemadmodum intellectus non poteſt aſſentiri falſo ut falſum eſt, nec voluntas poteſt velle malum ut malum eſt; præſertim cùm nihil poſſit eſſe ab ipſa volitum quin ſit volitum vel tamquam medium, vel tamquam finis, in quibus ſemper reperitur ratio utilitatis & bonitatis.

Objicies 5. Si voluntas non poſſet velle malum ut malum eſt, ſequeretur primò, quòd nullus mereretur obſervando mandata; hæc enim obſervatio eſt bona, & conſequenter cùm voluntas non poſſet nolle illam (ſi voluntas non poſſet velle malum ut malum eſt, nec poſſet nolle bonum ut bonum eſt) non poſſet mereri, quia in hoc non eſſet libera. Secundò, ſequetur, quòd voluntas non poſſet velle minus bonum relicto meliori in comparatione minoris boni; quod eſt contra Scotum, ut videbimus infra. Probatur ſequela: Minus bonum in comparatione melioris eſt malum. Tertiò, ſequetur, quòd voluntas nullum poſſet habere actum verſantem circa malum, quia nulla potentia poteſt ſe extendere extra ſuum objectum adæquatum; idcircò ſi ſolum bonum eſſet objectum voluntatis, nullum malum poſſet attingere ipſa

vo-

voluntas; ſed hoc eſt falſum, cùm æqualem habeat poteſtatem in bonum & malum: ergo voluntas poteſt velle malum ut malum eſt.

Reſpondeo ad primum negando ſequelam: quia ad meritum non requiritur neceſſariò libertas ſpecificationis & contrarietatis, ſed ſufficit libertas exercitii & contradictionis, ut dictum eſt in proprio loco: ergo, ut obſervatio mandatorum ſit meritoria, non eſt neceſſe, quòd poſſimus velle obſervare mandata, & nolle ea obſervare; ſed ſufficit, quòd poſſimus ea velle & non velle obſervare. Ad ſecundum nego ſequelam; quia illud majus bonum non relinquitur poſitivè per actum poſitivum nolitionis, nec eſt nolitum, ſed ſolùm non volitum; cùm voluntas poſitivè ſe determinet ad minus bonum per actum poſitivum volitionis, & nequeat ſimul & ſemel habere duos actus contrarios, nolitionis ſcilicet & volitionis: unde neganda eſt conſequentia, nimirùm voluntatem non poſſe non velle bonum, ut bonum eſt. Deinde, falſum eſt, minus bonum in comparatione melioris eſſe malum. Ad tertium, nego etiam ſequelam; quia potentia libera operatur, nedum per modum acceſſus & proſecutionis circa primum objectum, ſed etiam per modum receſſus & fugæ, ſcilicet nolendo illud, aut non volendo illud; & ideò licèt non poſſit velle niſi ſub ratione boni, poteſt nihilominùs non velle illud, quin ſe extendat extra ſuum objectum adæquatum, & nolle malum, quod ei repræſentatur; cùm habeat duos actus, volitionis ſcilicet & nolitionis.

QUÆSTIO II.

An bonitas finis ſit non ſolùm objectum primarium & principale voluntatis, ſed etiam totale & adæquatum?

DIco, voluntatem non eſſe tantùm finis, ſed etiam mediorum, & per conſequens finem eſſe quidem objectum primarium voluntatis, non tamen adæquatum & totale. Ita Scotus in diſt. 1. quæſt. 3. art. 1. §. *quantum ad* 1. *dico*, & quolib. 16. art. 1. quem ſequuntur Piloſus, Soſa & alii. Probat Doctor: *Sicut in intellectu ſunt duo actus circa verum, unus quo aſſentitur vero complexo propter ſe, ſicut principio, alius verò quo aſſentitur alicui vero non propter ſe, ſed propter aliud verum, ſicut concluſioni propter principium: Ita in voluntate ſunt duo actus aſſentiendi bono, unus quo aſſentitur alicui bono propter ſe, alius quo aſſentitur bono propter aliud bonum, ad quod illud bonum refertur, ſicut concluſioni aſſentitur propter principium*: atqui intellectus non eſt tantùm propter principium, ſed etiam propter concluſionem, nec principium eſt objectum totale & adæquatum intellectus, licèt ſit primarium & principale; ita voluntas non debet eſſe propter finem tantùm, ſed etiam propter media, quamvis finis ſit objectum primarium & principale voluntatis.

Prob. 2. Quod eſt bonum, eſt appetibile & objectum ſaltem partiale voluntatis: ſed medium ad finem eſt bonum; nam bonitas conſiſtit in integritate & perfectione, & medium eſt integrum, quamvis tendat ad aliud: v. g. charitas quæ eſt medium ad vitam æternam, eſt bona & integra, ac perfecta: ergo poteſt appeti à voluntate in ratione medii, & per conſequens gloria, quæ eſt finis voluntatis, non eſt objectum

to-

totale & adæquatum volitionis, ſed tantùm primarium & principale, cùm charitas ratione bonitatis ſuæ ſit appetibilis.

Dices: Movere & allicere voluntatem convenit tantùm cauſæ finali, ſicut influere & cauſare competit cauſæ efficienti; ſed medium non eſt finis: ergo non movet voluntatem, nec eſt ejus objectum. Reſpondeo diſtinguendo majorem: Movere & allicere voluntatem primariò & principaliter, convenit fini ultimo, ſicut influere primariò competit cauſæ efficienti, concedo: Movere propter aliud & ſecundariò, convenit fini ultimo & non mediis, nego majorem & conſequentiam; quia media licèt non moveant propter ſe, movent tamen ſecundariò & propter finem.

Confirmatur: Ideò finis eſt primarium ac principale objectum movens & alliciens voluntatem, eſtque per ſe appetibilis, quia habet bonitatem propter ſe & abſolutam; ſed media habent bonitatem internam, per quam ſunt apta ad finem conſequendum, & unum eſt aptius alio; hinc eſt, quòd de ipſis ſæpiſſimè ſolemus deliberare, ut aptiora eligamus media: ergo debent eſſe appetibilia, & objectum movens atque alliciens voluntatem, ſi non abſolutè nec primariò, ſaltem reſpectivè ad finem & ſecundariò.

Dices: Media ſunt bona bonitate extrinſeca duntaxat, quæ eſt bonitas finis: ergo non poſſunt eſſe per ſe objectum voluntatis. Probatur antecedens: Quod eſt bonum ratione alterius aut alicujus accidentis, eſt bonum ab extrinſeco & per accidens; ſed media ſic ſe habent: potio enim amara, v.g. eſt quoddam medium bonum infirmo, & malum ſano: ergo non eſt bonum medium in ratione intrinſeca medii; quia eſſet invariatum, eſſetque ſemper tale, & conſequenter medium nequit eſſe objectum voluntatis à fine diſtinctum.

Reſpondeo negando antecedens: tum quia media ratione propria, & intrinſeca reſpiciunt conſecutionem finis, ut patet in medicina, quæ habet vim naturalem ad recuperandam ſanitatem; tum quia ſi bonitas mediorum eſſet extrinſeca, & eſſet ipſamet bonitas finis, ſequeretur, quòd media quæ eumdem finem reſpiciunt, eſſent inter ſe æqualiter bona, cùm finis ſit idem omnibus illis mediis; quod eſt falſum, quia unum poteſt eſſe aptius & melius alio, ut experientia docet: ergo habent bonitatem diſtinctam à bonitate finis. Ad probationem, nego majorem, ſi ly ratione alterius ſit cauſa finalis, aut neceſſariò terminativa, ut contingit in illo, ratione cujus medium eſt bonum: v. g. ſimilitudo eſt in iſto pariete albo ratione alterius parietis albi, ita ut ſi auferretur paries, tolleretur etiam ſimilitudo; tamen ſimilitudo eſt intrinſeca in pariete albo. Undè argumentum probat, potionem habere bonitatem relativam à fine, non verò formalem: plura etenim ſunt intrinſecè in rebus, in quibus tamen ſubſiſtunt ratione alterius, ad quod tendunt, quo deſtructo, deſtruuntur ſaltem in actu ſecundo, & remanent ſolùm in actu primo, ut patet in mediis: ergo habent bonitatem intrinſecam & à fine diſtinctam. Nec valet objicere illud Philoſophi 1. ethic. cap. 7. *Bonum eſt idem, quod finis*, quia ibi loquebatur de bono appetibili propter ſe; quia alibi ait: *Bonorum quædam ſunt fines, alia vero non.*

Quæres, an voluntas unico actù appetat finem & media? Reſpondeo negativè, ita Scotus; tum quia ſunt duo objecta, cùm media habeant bonitatem formalem, quæ eſt objectum voluntatis; finis etiam habeat illam; tum quia intentio & electio ſunt duo actus ſpecie diſtincti; ſed actus circa finem eſt intentio, & actus circa media eſt electio: ergo voluntas non appetit finem & media eodem actu, ſed per diverſos: tum quia voluntas finis eſt cauſa voluntatis

me-

mediorum, quia ordinatè volens, priùs vult finem quàm media, & vult media, quia vult finem: tum quia fruitio, quæ eſt finis, & uſus, qui eſt mediorum, diſtinguuntur: ergo volitio finis eſt diſtincta à volitione mediorum, cùm aliud ſit velle uſum mediorum, & aliud velle adeptionem & poſſeſſionem finis.

Dices: Ariſtot. 3. Topic. cap. 2. ait: *Vbi unum propter aliud, ibi unum tantùm*; quod non poteſt intelligi de unitate objecti, ſed de unitate actus; ſed media ſunt propter aliud, utpotè finem, & D. Thomas docet, quòd potentia viſiva unico actu fertur in colorem & lucem, quia lux eſt ratio videndi colorem: ergo cùm media ſint propter finem, & ipſe finis ſit ratio volendi media, neceſſe eſt, quòd voluntas eodem actu feratur in finem & media.

Reſpondeo, Ariſtotelem velle ibi eſſe unum unitate actus indirectè & implicitè, non verò actum volitionis mediorum, & actum volitionis finis, eſſe unum actum directum & explicitum; quia appetens finem, appetit implicitè media, non autem explicitè; alioquin non eſſet neceſſe media eligere, poſita intentione finis. Ad illud D. Thomæ nego conſequentiam & paritatem; quia lux eſt ita ratio videndi colorem, ut nequeat actu videri ſine luce; at bonitas finis non eſt ita bonitas medii, ut non poſſit appeti ſine bonitate finis, ſaltem reductivè, cùm, ut ex dictis conſtat, medium habeat bonitatem diſtinctam à bonitate finis.

His addo, voluntatem poſſe actu neutro appetere bonum indifferens, ſeu quod non eſt propter ſe, nec propter aliud, ſeu nec medium nec finis; qui quidem actus non eſt uſus medii, nec fruitio finis, ſed actus ſimplicis affectus & complacentiæ. Ita Scotus in 1. diſtinct. 1. quæſt. 3. §. *quantùm ad primum*. Ratio eſt, quia intellectus poteſt proponere voluntati aliquod objectum ſub ratione boni præcisè, non propo-

ſi-

poſita ratione propter ſe, nec propter aliud, nec medii, nec finis; cùm ratio boni ſit univoca ad utrumque, ſicut ratio entis eſt univoca ad Deum & ad creaturas; & habeat conceptum diſtinctum, & præciſum à bonitate medii, & finis, ſicut ens habet illum diſtinctum à ſubſtantia & accidente; qui quidem conceptus, cùm poſſit eſſe cognitus ab intellectu, & ab ipſo propoſitus voluntati, à voluntate poteſt appeti, ut bonum præciſè actu ſimplicis affectus & complacentiæ, non attenta ratione finis nec medii, ſeu boni propter ſe & propter aliud, quæ ſunt inferiora boni in communi, ſicut ens per ſe & ens in alio, ſunt inferiora entis.

DISPUTATIO V.

De motivo voluntatis.

CUm voluntas ſit potentia activa, oportet, quòd moveatur; examinandum eſt igitur quodnam ſit motivum illud.

QUÆSTIO I.

An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quoad ſpecificationem, & ſeipſam ac cæteras potentias quoad exercitium moveat?

DIco 1. Voluntatem moveri quoad ſpecificationem ab intellectu, non quòd ipſe formaliter ſpecificet actus voluntatis, ſed quia applicat & proponit ei id quo tam ipſa, quàm ejus

actus

actus ſpecificantur formaliter. Ita Scotus in 2. diſt.25. Nam voluntas eſt potentia cæca & indifferens ad duo contradictoria, ut fatentur omnes: ergo indiget applicatione & manifeſtatione objecti: *Rem prorſus ignotam amare nullus omnino poteſt*, ait Auguſt. lib.10. de Trin. cap.1. Sed intellectus applicat & proponit voluntati objectum, quod clarè manifeſtat, ut probat illud tritum axioma, *Ignoti nulla cupido*: ergo intellectus movet voluntatem in ſenſu explicato.

Dico 2. Voluntatem moveri etiam ab appetitu ſenſitivo quoad ſpecificationem indirectè & mediatè. Ratio eſt, quia ſæpè appetitus eſt cauſa, cur mutetur cognitio objecti, ita quòd unum & idem objectum, abſque ulla mutatione aut variatione in ſe, nobis appareat conveniens uno tempore, & alio diſconveniens: ergo appetitus ille qui deſpicit & reſpuit objectum, quod anteà placebat, movet voluntatem ad odium circa objectum, quod ante paſſionem amabat, non immediatè, ut patet, ſed mediante intellectu quem paſſio obnubilat.

Dico 3. Voluntatem movere quoad exercitium nedum alias potentias, ſed etiam ſeipſam. Prob. 1. pars. Voluntas cognito fine ſe determinat ad illum conſequendum, & eligit media quæ ſunt neceſſaria: ergo voluntas ſe movet quoad exercitium. Prob. 2. Omnes potentiæ hominis (exceptis potentiis animæ vegetativæ) ſubjiciuntur imperio voluntatis; impoſſibile enim eſt, quòd abſque violentia oculus meus videat, voluntate renuente; & ſic de cæteris potentiis: ergo moventur à voluntate quoad exercitium.

Obji. contra primam concluſionem: Si intellectus moveret voluntatem quoad ſpecificationem, ſequeretur, quòd eam neceſſitaret; ſed hoc eſt falſum, cùm ſit libera: ergo non movet eam. Reſp. negando ſequelam; aliud enim eſt

mo-

movere voluntatem, aliud neceſſitare: nam movere voluntatem eſt tribuere actui voluntatis ſpeciem objecti, ſive voluntas velit illud, ſive nolit; & neceſſitare eſt eam impellere ad volitionem, aut producere in ipſa velle: ergo intellectus non neceſſitat, licèt moveat moraliter.

Confirmatur: Actus voluntarius eſt à principio intrinſeco cum cognitione finis & ſingulorum, in quibus eſt actio: hæc cognitio requiſita, ut voluntas agat, quæ eſt actus intellectus, non poteſt concurrere ad volitionem aut nolitionem ut cauſa effectiva actus voluntatis, ita ut voluntas merè paſſivè ſe habeat, nec ut cauſa neceſſariò impellente, ita ut voluntas non poſſit non velle objectum ab intellectu propoſitum: ergo concurrit ſolùm ut cauſa movens voluntatem, proponendo ipſi finem, ut bonum & convenientem: objectum enim ex ſe ſolo non ſe proponit voluntati tale quale eſt, nec voluntas per ſe ſecluſo lumine intellectus percipit illud; ac proinde intellectus eſt qui ſuggerit & proponit tale objectum voluntati, & conſequenter movet eam, ut actum producat quoad ſpeciem; quia movere voluntatem nihil aliud eſt, quàm eam reducere ad actum, & de ſtatu indifferentiæ ad ſtatum determinationis.

Objicies contra tertiam concluſionem: Si voluntas moveret ſeipſam & alias potentias quoad exercitium, ſequeretur, quòd nedum hujuſmodi potentiæ, ſed etiam ipſa voluntas eſſent in perpetuo motu: ſed hoc eſt falſum, certum enim eſt voluntatem non ſemper velle aut nolle, nec alias potentias ſemper agere: ergo voluntas non movet ſeipſam, nec alias potentias. Prob. ſequela majoris: Mobile eſt ſemper præſens moventi, cùm voluntas ſit ſemper præſens ſibi, & cæteræ potentiæ ſint ſemper præſentes voluntati: ergo tam ipſa voluntas quàm potentiæ eſſent in perpetuo motu.

Reſ-

Reſpondeo negando ſequelam majoris & ejus probationem. Ratio eſt, quia voluntas non eſt ſemper ſibi præſens in ratione motivi, ut obſervat Doctor Angelicus, cùm non ſemper ſit actualis volitio, per quam movet ſeipſam ad electionem mediorum, nec alias potentias, nec ſit actualis repræſentatio objecti, aut præoſtenſio finis, ſine qua voluntas non poteſt movere alias potentias, nec ſeipſam, nec velle; ut ſuadet illud axioma, *Nihil volitum quin præcognitum*; non ſolùm naturaliter, ſed etiam ſupernaturaliter, ut inſinuat Doctor ſubtilis in 1. diſt. 10. quæſt. unica, §. *ad ultimum*, ubi ait: *Dicendum eſt, quòd neceſſe eſt ad actum amoris amatum eſſe præcognitum*, & in 2. diſt. 42. quæſt. 4. §. *quantùm ad primum*, ubi inquit idem Doctor, *Omnis volitio requirit neceſſariò intellectionem naturaliter priorem, licèt ſimul duratione*; quibus verbis conſtat contra plures Scotiſtas quos citat, & impugnat Maſtrius, Doctorem ſubtilem docere voluntatem non poſſe etiam divinitùs ferri circa incognitum, unde cùm voluntati non proponatur continuò objectum, ſequitur, quòd non eſt in perpetuo motu.

Dices, cum quibuſdam Scotiſtis aſſerentibus voluntatem poſſe divinitùs velle incognitum: Deus poteſt reddere objectum præſens voluntati, poteſt etiam infundere amoris actum, ut ipſa voluntas amet abſque eo, quòd intellectus cognoſcat illud objectum, quod voluntas amat, ut ſæpè contingit viris ſpiritualibus, qui amore ardentiſſimo feruntur in Deum ſine cognitione: ergo voluntas poteſt divinitùs ferri circa incognitum. *Neg.* conſequentiam: quia, ut voluntas operetur, non ſufficit, quòd objectum ſit præſens quomodocumque, ſed neceſſe eſt, quòd ſit præſens vitaliter, id eſt, cum cognitione: unde cùm amor ille infuſus non eſſet operatio vitalis voluntatis, nec voluntas ipſa eſſet amans, quia denominatio

aman-

amantis non ſumitur à ſola entitate abſoluta amoris, ut advertit Maſtrius, ſed ab ea cum ratione annexa vitalis attingentiæ & tendentiæ in objectum, ſequitur, quòd voluntas non vellet incognitum. Nec valet illud de viris ſpiritualibus, quia in illa extaſi cognoſcunt Deum; & dum dicitur, quòd in extaſi ſolo amore rapiuntur, hoc non indicat carentiam cognitionis Dei, ſed tantùm eſſe magis in amore quàm in contemplatione occupatos.

QUÆSTIO II.

An in prima volitione finis, voluntas ſeipſam moveat?

DIco breviter, quòd prima intentio finis, quam homo elicit initio vitæ moralis, dum primò pervenit ad uſum rationis, à Deo ut ſpeciali motore minimè procedit, ſed ſemper ſeipſum applicat circa quodcumque negotium. Ita Doctor quodlib. 21. lit. L, *ſed credo*, ubi ait: *Credo, quòd habuit primum actum à ſe, licèt voluntatem habuit à Deo: ad actum enim volendi non requiritur niſi voluntas, & intellectus prævius oſtendens objectum*: ergo ex Doctore, prima intentio finis quam homo elicit initio vitæ moralis, eſt à voluntate, præſuppoſita cognitione.

Probatur: Ex Goneto, homo aliquando ſe applicat & ſe movet ad primam intentionem cujuſcumque finis particularis: ergo ſe applicat ad primam intentionem cujuſcumque finis & negotii. Prob. conſequentia 1. Voluntas non eſt perfectior nec fortior reſpectu finis particularis, ſeu alicujus negotii, v.g. furti, aut eleemoſinæ, quàm reſpectu cujuſcumque finis poſſibilis. Tum quia voluntas eſt eſſentialiter libera; ideòque libertate exercitii, tam libera eſt reſpectu

ctu unius finis ab intellectu propoſiti, quàm reſpectu alterius. Tum quia ad actum volendi non requiritur niſi voluntas, & intellectus prævius oſtendens objectum, ut ait Scotus: ergo ſi voluntas ſe moveat & applicet aliquando ad exercitium in prima volitione cujuſcumque finis particularis, præſuppoſito actu intellectus poterit ſe applicare quoad exercitium in prima volitione finis, quam homo elicit initio vitæ.

Confirm. Ideò voluntas ſe movet & applicat in inchoatione alicujus negotii & intentione alicujus finis particularis, quia, inquit Gonet. in illa inchoatione poteſt peccare; ſed poteſt etiam peccare in initio vitæ moralis, & dum primò pervenit ad uſum rationis: Angelus enim potuit peccare in 1. inſtanti, ut probavi in tractatu de Angelis: ergo eadem ratione oportet, quòd homo ſe applicet in prima intentione finis, ſicut ſe applicat in intentione alicujus finis particularis. Nec valet dicere cum Goneto, hominem non poſſe peccare in primo inſtanti uſus rationis, ſi intelligatur de primo inſtanti initiativo attingentiæ uſus rationis, ſed tantùm ſi intelligatur de terminativo. Tum quia homo in nullo inſtanti poteſt concipi impeccabilis; cùm ex natura ſua ſit defectibilis, nec in primo inſtanti rationis ſit ſua regula. Tum quia prima intentio hominis, uſus rationis compotis, poteſt eſſe meritoria: ergo poteſt eſſe demeritoria, cùm contrariorum eadem ſit ratio; imò debet eſſe meritoria vel demeritoria: ergo debet procedere ab ipſamet voluntate.

Obji. 1. Gonet. Ut voluntas moveret ſe quoad exercitium in prima volitione finis, quam elicit initio vitæ, deberet eſſe in actu reſpectu illius; ſed voluntas non poteſt intelligi eſſe in actu reſpectu talis volitionis: ergo in illa non poteſt ſe movere; ſed debet ſpecialiter à Deo moveri. Major eſt certa: nam unumquodque in tantùm mo-

movet, in quantùm eſt in actu: ergo nihil poteſt ſe movere ad aliud, reſpectu cujus non eſt in actu, ſed potentia. Minor verò probatur: Quia volitio illa, cùm ſit omnium prima, nullam aliam præſupponit, per quam voluntas conſtituatur in actu, & ſe reducat de potentia in actum.

Confirmatur: Idcircò ad electionem mediorum voluntas movet ſeipſam, quia ſupponitur jam in actu per intentionem finis: cùm ergo ad primam ſimpliciter finis volitionem nullus actus ſupponatur (nam ipſa eſt primus actus voluntatis) non poteſt ſeipſam voluntas ad illam movere, ſed debet moveri ab aliquo principio extrinſeco actuali, ſicut animal movet quidem ſe multipliciter, mediante motu cordis; ad ipſum verò motum cordis non ſe movet, ſed movetur ab authore naturæ; quia cùm ſit primus omnium motuum vitalium, non præſupponit alium, ex quo animal ad illum ſe applicet.

Confirm. ampliùs: Ita ſe habet finis reſpectu voluntatis, ſicut principium reſpectu intellectus; ſed intellectus in aſſenſu primorum principiorum non ſe movet, ſed movetur ab authore naturæ: ergo & voluntas in prima intentione finis non ſe movet, ſed à Deo ut ſpeciali motore applicatur & movetur.

Reſpondeo diſtinguendo majorem: Ut voluntas ſe moveret quoad exercitium, deberet eſſe in actu reſpectu illius, in actu primo, id eſt, deberet eſſe actualis virtus movendi ſe ad exercitium, concedo; in actu ſecundo, id eſt, actualiter mota ad exercitium, nego; nam, ut unum moveatur ad aliud, à ſe vel ab alio, oportet, quòd ſit in actu, id eſt, quòd ſit; non verò, quòd ſit motum ad illud, ſed mobile & applicabile tantùm: unde diſtinguo ſimiliter minorem: Voluntas non poteſt intelligi eſſe in actu ſecundo, ſeu mota & applicata reſpectu talis

vo-

volitionis, concedo; non poteſt intelligi eſſe in actu, ſeu actualis virtus movendi ſe & applicandi ad talem volitionem, nego minorem & conſequentiam. Ad probationem minoris, dico, quòd volitio illa cùm ſit omnium prima reverà nullam aliam præſupponit, per quam voluntas conſtituatur in actu applicata & mota, ſed præſupponit virtutem in actu reducendi ſe de potentia ad actum & movendi ſe: quoniam voluntas eſt omninò libera & applicativa atque motiva ſui ipſius ad actum, aliàs nunquam applicaret ſeipſam; quod eſt contra Gonetum. Ad 1. confirm. nego antecedens: nam voluntas non movet ſeipſam ad electionem mediorum, quia ſupponitur jam in actu per intentionem finis; ſed quia voluntas ſupponitur in actu virtus applicativa ſui ipſius, cùm, ut ait Doctor loco citato, voluntas ſit à Deo libera & motiva ſui ipſius, & omnis volitio ſit à voluntate. Ad 2. confirm. nego aſſumptum; ratio eſt, quia intellectus eſt potentia naturalis determinata ab authore naturæ ad aſſenſum veri, & diſſenſum falſi; at voluntas eſt potentia libera indifferens, & à ſeipſa determinabilis; aliàs ſequeretur, quòd voluntas non poſſet non amare bonum, ſicut intellectus non poteſt non aſſentiri vero; quod implicat.

Obji. 2. Interdum intentio illa eſt ſupernaturalis & à gratia operante, cujus effectus ſunt à voluntate non ſe movente, ſed mota à Deo (teſte Divo Thoma) ut dum quis ſubitò movetur ad fidem vel ad pœnitentiam. Tum quia, ut docet Cajetanus, Deus etiam ut author naturæ ad demonſtrandam particularem providentiam quam habet de natura intellectuali, aliquando movet hominem ad opera, de quibus anteà non cogitaverat, put ad quærendum theſaurum, ad inſequendos hoſtes; quare Machab. 4. dicitur: *Incidit illis bonum conſilium*. Et Ariſt. lib. 7. Ethic. ad Eudemium cap. 18. aſſerit, primam

bo-

bonam voluntatem eſſe à bona fortuna: ex quo infert D. Thom. quòd *neceſſe eſt ponere, quòd in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex inſtinctu alicujus exterioris moventis*: Ubi non loquitur de volitione quæ eſt prima ſimpliciter, ſed de illa quæ eſt prima in aliquo ordine vel ſerie, ut patet exemplo ſanitatis, aſſerens, quòd dum aliquis incipit velle ſanari, movetur à Deo, quia ad hunc actum non ſupponitur conſilium aut deliberatio: ergo non ſolùm ad primum actum totius vitæ, ſed etiam in decurſu vitæ dum homo nova negotia incipit, interdum ſpecialiter movetur & applicatur à Deo.

Reſp. argumentum eſſe verum de motione, excitatione, aut applicatione morali, & auxiliis ordinis ſupernaturalibus, de quibus quæſtio non agit; non verò de motione phyſica, reſpectu finis naturalis, ut probant hæc verba Machab. *Inciat illis bonum conſilium*, ſcilicet bona perſuaſio. Tum quia ſi argumentum probaret de motione phyſica, ſequeretur, quòd voluntas non poſſet diſſentire gratiæ vocanti, nec ſanctis inſpirationibus, quod eſt falſum; homo enim ſæpiſſimè reſiſtit gratiæ, & numquam reſiſtit motioni phyſicæ, qua Deus movet & applicat voluntatem ad exercitium, ut colligitur ex Goneto. Ad illud Ariſt. dico, primam bonam voluntatem eſſe à bona fortuna, non quòd ſit priùs mota & applicata à Deo ad tale exercitium, ſed quia applicata eſt per cognitionem ad tale, aut tale objectum, ſeu ad bonum, quòd amare poteſt, ſi velit.

Nam cùm, ex Doctore exponente authoritatem D. Anſelmi de caſu diaboli, homo in primo inſtanti vitæ moralis habuerit intellectum prævium oſtendentem objectum, potuit ſe determinare ad actum volitioois cum concurſu divino, ſicut ſe determinat ad volitionem novi negotii: volitio enim quam homo elicit in primo inſtanti vitæ moralis, eſt à voluntate connatu-

rali modo agente, & cum indifferentia ad agendum vel non agendum; nec voluntas minùs eſt domina iſtius volitionis particularis, quàm aliarum in quas in decurſu vitæ elicit, cùm ſolitò dicatur à ſanctis Patribus domina omnium actuum: ergo volitio quam elicit in primo inſtanti vitæ moralis, eſt libera ſeu procedens ab ipſa voluntate ſe applicante & determinante; alioquin tunc voluntas non ageret connaturali modo, quod eſt falſum; quia hæc prima volitio poteſt eſſe meritoria vel demeritoria, cùm ad meritum requiratur libertas, & hanc debeat habere voluntas in illa prima operatione aut volitione.

DISPUTATIO VI.

De modo quo voluntas movetur.

IN hac diſputatione examinandum eſt, an voluntas præmoveatur phyſicè à Deo; ſed priùs agitanda eſt.

QUÆSTIO I.

An intellectus per propoſitionem objecti moveat voluntatem in genere cauſæ efficientis?

DIco 1. quòd objectum apprehenſum, aut intellectus per apprehenſionem objecti non movet propriè phyſicè ſeu effectivè voluntatem. Prob. ex Doctore in 2. diſt. 25. §. *dico ergo ad quæſtionem*: Si objectum apprehenſum phyſicè & efficienter concurreret ad actum volun-

luntatis, ſequeretur, quòd talis actus non eſſet ſimpliciter liber, cùm proveniret à principio naturali & determinato ad unum; ideòque quilibet actus voluntatis eſſet mixtus: ſed hoc eſt falſum: ergo objectum apprehenſum non movet voluntatem efficienter, nec ad volitionem effectivè concurrit.

Dices: Verbum divinum, quod apud Theologos eſt intellectio & cognitio, concurrit efficienter ad productionem amoris, nimirùm Spiritus S. ergò ſimiliter cognitio in nobis concurrit efficienter ad amorem qui eſt actus voluntatis. Reſpondeo negando conſequentiam; nam Verbum divinum non concurrit efficienter ad productionem Spiritus S. quatenùs eſt cognitio, ſed quatenùs eſt perſona habens virtutem ſpirativam Spiritus S. ſicut Pater; at in nobis cognitio nec intellectus habent vim productivam amoris ſicut voluntas.

Dices 2. Species impreſſa concurrit efficienter ad intellectionem: ergo objectum cognitum debet concurrere ad volitionem. Reſpondeo negando conſequentiam; ratio eſt, quia intellectio eſt partus qui neceſſariò petit à duobus procedere: nam ait Auguſt. *Ex objecto & potentia paritur notitia*: Vel quia intellectio eſt imago objecti; ideòque debet procedere ex objecto aut ſpecie ejus & potentia; at volitio eſt impetus voluntatis in objectum, idcireò à ſola voluntate procedit efficienter.

Dico 2. quòd objectum ut cognitum, aut cognitio, movet voluntatem in ratione conditionis ſine qua non; & objectum apprehenſum ut bonum, movet voluntatem in genere cauſæ finalis & formalis extrinſecæ. Hæc concluſio eſt certa quoad utramque partem: Nam voluntas non eſt à cognitione tamquam à cauſa efficiente, nec tendit ad ipſam tamquam ad terminum, cùm tendat ad objectum ut appetibile & bonum, mediante ipſa cognitione; quia, ut ait

Au-

Auguſt. ſupra citatus, *Rem prorſus ignotam amare nullus omnino poteſt*: ergo eſt conditio ſine qua non objectum movet voluntatem inquantùm bonum, & eam allicit, cùm voluntas à ſolo bono attrahi poſſit, ut dictum eſt ſuprà: ergo objectum apprehenſum ut bonum, movet voluntatem in genere cauſæ finalis.

Dices: Illud quod complet activitatem potentiæ aut cauſæ, ut actum ſuum producat, non ſe habet ut conditio ſine qua non, ſed ut cauſa phyſicè & efficienter concurrens: ſed intellectus complet activitatem voluntatis, quæ eſt cauſa realis ſui actus: ergo concurrit phyſicè & efficienter. *Nego* minorem: activitas enim voluntatis eſt ex ſe completa in ratione principii & potentiæ, independenter ab intellectu, quia licèt voluntas non poſſit velle ſine cognitione, ex hoc non ſequitur ipſam cognitionem eſſe cauſam activitatis voluntatis, ſed ſolùm conditionem ſine qua non, ſicut approximatio ignis eſt conditio ad combuſtionem ligni, ut docet Scotus in 2. diſt. 25. quæſt. unica, ubi legitur, *Dico ergo ad quæſtionem quòd nihil aliud à voluntate eſt cauſa totalis volitionis in voluntate*, quæ cùm ſit cæca, non indiget influxu intellectus, ut operetur circa objectum, ſed ſolùm manifeſtatione aut oſtenſione ejuſdem objecti; idcircò non eſt intellectus concurrere cum voluntate in eodem genere cauſæ, nec in unitate actionis, ſed ſolùm manifeſtare objectum voluntati.

Hæc cognitio requiſita ad movendam voluntatem, non debet neceſſariò eſſe judicium practicum, ut volunt plures; ſed ſufficit, quòd ſit ſimplex apprehenſio aut judicium ſpeculativum, ut docet Scotus in 2. diſt. 6. quæſt. 1. §. *ad argumenta*, verſu *ad tertium dico*, ubi legitur, *Intellectus ſimplex poteſt apprehendere equalitatem Dei ſine errore, & ſufficit ſola ſimplex appre-*

henſio ad hæc quòd appetitus appetat illud apprehenſum alteri: ergo ex Doctore, judicium ſpeculativum, quod conſiſtit in ſimplici apprehenſione objecti, quod intellectus proponit voluntati, ſufficit ad movendam voluntatem, nec requiritur judicium practicum; ratio eſt, quia ſola ſimplici apprehenſione objectum proponi poteſt ut bonum, vel ut malum, tale quale eſt, cùm ſit cognitio intellectus manifeſtans objectum, licèt de ipſo intellectus nihil neget nec affirmet, an ſit vel non ſit proſequendum: *v. g.* ſi proponeret voluntati duo bona ita æqualia, ut ipſe intellectus remaneret veluti anceps quodnam ex his eſſet proſequendum, tunc nullum eſſet judicium; nihilominùs voluntas poſſet velle unum & deſerere aliud: ergo voluntas, ſtante illa cognitione dumtaxat, poteſt moveri ad volitionem objecti, quod apparet ei bonum, licèt non moveatur æquè efficaciter ac per judicium practicum, ut inſinuat Philoſophus lib. 3. de anima cap. 9. & 6. Ethic. cap. 2.

QUÆSTIO II.

An voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè præmoveatur à Deo?

SUppono tamquam certum apud omnes Deum concurrere cum creaturis ad agendum concurſu Phyſico & reali. Difficultas igitur eſt, an concurſus ille ſit prævius ſeu antecedens actionem creaturæ, id eſt, an impellat phyſicè creaturam ad agendum: vel ſolùm concomitans & ſimultaneus, id eſt, an adjuvet tantùm?

Dico igitur, Deum non præmovere phyſicè voluntatem creatam ad operandum, ſed tantùm moraliter. Probatur 1. Nullus effectus eſt prior

cauſalitate cauſæ à qua dependet; cùm quælibet cauſa, natura ſaltem, effectu debeat eſſe prior, ait Philoſophus; ſed ſi Deus phyſicè præmoveret voluntatem ad operandum, effectus voluntatis eſſet prior cauſalitate ſeu influxu voluntatis: ergo Deus non præmovet phyſicè creaturam ad agendum. Prob. minor: Præmotio phyſica eſt actio, ſeu concurſus, aut influxus, quo Deus attingit cauſam ſecundam & effectum ab ipſa producendum; cùm Deus per Thomiſtas concurrat præmovendo, atque unica actione præmoveat creaturam ad agendum, & priùs exerceat ſuam cauſalitatem: ergo in eodem ſigno naturæ, in quo eſt ille divinus influxus, aut concurſus, eſt etiam terminus ejus ſeu effectus, quia actio non poteſt concipi ſine termino producto, nec cauſa ſine effectu; ideòque cùm id, quod creatura producit, & ad quod Deus præmovet ipſam, ſit id, quod præmotio phyſica, ſeu concurſus, aut actio Dei producit & attingit, oportet, quòd ſit in ſigno in quo eſt talis influxus, aut actio qua Deus concurrit: ſubſumo: ſed actio qua Deus præmovet & concurrit cum cauſa ſecunda, eſt prior cauſalitate aut influxu ſeu actione qua cauſa ſecunda concurrit; aliàs Deus non concurreret concurſu prævio, nec priùs actu exerceret ſuam cauſalitatem circa effectum, quàm cauſa ſecunda, quod eſt contra Gonetum, ſed tantùm concurſu ſimultaneo & concomitanti: nam in doctrina Thomiſtarum Deus præmovet, prædeterminat cauſas ſecundas per ſuam actionem, & cum ipſis præconcurrit, id eſt, priùs agit & operatur prioritate ſaltem naturæ; ideòque Deus attingit præmotione effectum priùs natura quàm cauſa ſecunda: ergo cauſalitas cauſæ ſecundæ, ſeu cauſa ſecunda ut cauſa, eſt poſterior natura effectu.

Confirm. Deus agendo cum cauſa ſecunda per concurſum ſimultaneum, tangit effectum cauſæ ſecundæ in eodem ſigno, in quo cauſa

ſecunda ſua cauſalitate illum attingit, & producit illum in eodem ſigno: ergo concurrendo ſeu agendo prævię & antecedenter per concurſum prævium, tangit effectum prævię, & antecedenter ad cauſalitatem cauſæ ſecundæ producit: & conſequenter effectus eſt productus antequàm cauſa ſecunda influat, aliàs præmotio aut prævius concurſus Dei in illo ſigno non eſt ſufficiens ad productionem, vel ſaltem effectus eſt partialiter productus, antequàm creatura agat; utrumque eſt falſum: ergo Deus non præmovet cauſam ſecundam, ſed tantùm concurrit ſimultaneè, nec agit in effectum producendum, antequam creatura agat, ſed ſimul & conjunctim dumtaxat.

Confirm. ampliùs: Ideò creatura agit, quia eſt à Deo applicata & præmota ad agendum, & ex vi præmotionis ſeu præactionis Dei agit, ita ut ſi Deus ceſſaret ab applicatione ſeu præmotione, creatura etiam ceſſaret ab actione, cùm eſſet ſine concurſu divino quo omnes creaturæ, per Gonetum, indigent; unde dato, quòd Deus ſuſpenderet ſuam actionem, Deus & creatura ceſſarent à productione effectus, ſed Deus priùs ceſſaret quàm cauſa ſecunda. Tum quia ſuſpenſio concurſus aut actionis cauſæ ſecundæ, ſequitur ex ſuſpenſione prævii concurſus Dei, cùm Deus non ceſſet, quia cauſa ſecunda ceſſat, ſed è contra creatura ceſſat, quia Deus ceſſat. Tum quia cauſa ſecunda fuit applicata & præmota ad talem effectum per concurſum prævium: ergo ceſſat à productione effectus, quia priùs concurſu prævius applicativus ad effectum, & productivus ejuſdem, ceſſavit; ergo ſignum eſt, quòd concurſus prævius priùs agit & attingit effectum quàm cauſa ſecunda, ideòque effectus in aliquo ſigno exiſtentiæ præcedit cauſalitatem & influxum cauſæ ſecundæ.

Prob. 2. Si Deus præmoveret phyſicè voluntatem

tatem ad operandum, deſtrueret eſſentiam libertatis; ſed hoc eſt falſum: ergo &c. Prob. major: Eſſentia libertatis conſiſtit in indifferentia contradictionis, ſeu in poteſtate ad agendum, vel non agendum, ut ait Gonet. ſuprà; ſed præmotio Phyſica tollit hanc indifferentiam: ergo &c. Prob. minor: Voluntas ex ſe eſt activè indifferens ad operandum vel non operandum, & ideò eſt libera: ergo quod tollit illam indifferentiam, ſeu quod eam determinat ad agendum, tollit ejus libertatem, & ab illo à quo eſt determinanda ad operandum, per ipſum tollenda eſt libertas; ſed voluntas dum agit, eſt determinata & phyſicè applicata ad actum à Deo præmovente, & ex ſe eſt determinanda à concurſu prævio: ergo dato quòd Deus phyſicè præmoveat, impellat, & applicet voluntatem ad operandum, ipſe eſt qui tollit indifferentiam & libertatem à voluntate, & per ipſum ſolum Deum tollenda eſt, idcircò voluntas humana eſt in ſola poteſtate Dei, & merè paſſivè ſe habet ſicut gladius in poteſtate militis, & nullatenus in poteſtate ſua, quod eſt falſum: Deus enim reliquit hominem in manu conſilii ſui, id eſt, reliquit ipſi poteſtatem ſe determinandi ad actum. Prob. 2. eadem minor; Deus non poteſt præmovere voluntatem, quin eam præmoveat ut agat, non verò ut poſſit agere ſi velit. Tum quia poſita præmotione voluntas non poteſt non agere, ſicut homo qui phyſicè impellitur ab alio, non poteſt non cadere: & quemadmodum non impellitur, ut poſſit cadere ſi velit, ſed ut cadat; ita ſimiliter ſi Deus phyſicè præmoveat voluntatem, præmovet eam ut agat, non verò ut poſſit agere ſi velit. Tum quia cùm præmotio Phyſica ſit actio aut concurſus, non poteſt dari, quin detur voluntati propter aliquem effectum, & conſequenter quin Deus velit quòd voluntas agat hoc & non aliud: ſed

libertas conſiſtit in hoc, quòd voluntas poſſit agere ſi velit, & non agere ſi velit, poſitis concurſu divino & aliis requiſitis: ergo præmotio phyſica impellit voluntatem ad agendum, & ipſa agit, non quia vult, niſi de conſequenti, ſed quia Deus voluit; quod non eſt agere liberè, ſed obedientialiter & inevitabiliter; ideòque Deus exercet libertatem voluntatis, & voluntas non concurrit ad determinationem niſi paſſivè, quod eſt falſum.

Confirmatur: Deus (ait Scriptura) reliquit hominem in manu conſilii ſui, & dixit illi, *Ad quodcumque volueris, porrige manum tuam*: Quæro, an Deus dixerit hæc verba homini poſita præmotione phyſica, vel poſito ſolùm concurſu ſimultaneo? Si dicas primum: Hæc verba *Ad quæcumque volueris &c.* non ſunt ſincera: nam præmotio phyſica ex Goneto applicat voluntatem, ſicut voluntas mea applicat manum meam ad motum ſurſum: ergo ſuppoſita præmotione phyſica, Deus loquitur homini cujus manum ipſemet Deus porrexit ad quod voluit; quia, in ſententia Goneti, Deus præmovet voluntatem, ut velit hoc vel illud, non verò quia vult hoc vel illud; ideòque verba non ſunt ſincera, imò potiùs homo deberet dicere Deo, *Ad quod volueris*, Domine, *applica manum meam*, cùm nequeat porrigere manum ſeu conſentire, quin ſit à Deo phyſicè præmotus & præmoveatur phyſicè ad conſenſum, & conſentiat præcisè quia à Deo præmotus; & conſequenter dato, quòd Deus præmoveat, non eſt hominis porrigere manum, ſeu dare conſenſum, ſed Dei, quia ex Goneto præmotio phyſica cauſat conſenſum in voluntate. Si ſecundum: ergo nulla datur præmotio phyſica, quia Deus loquitur homini in omnibus ad agendum requiſitis exiſtenti; ſed ibi inter requiſita ad agendum non reperitur præmotio phyſica: ergo eſt inutilis. Si nec primum, nec ſecundum, id eſt, ſi Deus lo-

loquatur homini deſtituto, tam prævio, quàm ſimultaneo concurſu, ſequitur, quòd Deus hortatur aut præcipit impotenti; cùm impoſſibile ſit homini extendere manum, quin habeat auxilium reale & phyſicum, antecedens, aut concomitans: ſed non poteſt eſſe prævium nec phyſicè præmovens propter rationes dictas ſuprà contra libertatem; ergo eſt ſimultaneum.

Reſpondere poſſet Gonetus: Voluntatem non eſſe liberam poſita præmotione phyſica in ſenſu compoſito, non autem in ſenſu diviſo: nam inquiunt Thomiſtæ, Voluntas dum operatur, & ut præmota, non eſt libera, nec poteſt non agere; ſed in ſenſu diviſo, ſeu antequàm agat, eſt libera, & poteſt non agere.

Contra: Ut voluntas ſit libera in ſenſu diviſo, oportet, quòd in ſua poteſtate ſit non agere & non amare poſitis omnibus requiſitis ad amandum: v.g. Ideò homo juſtus non poteſt peccare in ſenſu compoſito, ait Gonet. in 2. tom. diſt. de reprob. quia ſtante gratia, non poteſt habere ſimul peccatum: & poteſt peccare in ſenſu diviſo, quia homo habens gratiam ſimul cum illa, habet potentiam ad peccandum, quod peccatum, ſi poneretur, deſtrueret gratiam: ergo, ut voluntas ſit libera, & poſſit non agere in ſenſu diviſo, oportet, quòd ſimul cum præmotione phyſica habeat activam potentiam ad non agendum id quod agit, aut ad ceſſandum, vel ad aliquid, quo poſito, tollatur præmotio, ſicut juſtus poteſt committere peccatum, quo poſito, gratia deſtruitur; ſed poſita præmotione Phyſica determinante voluntatem, v. g. ad amorem, nihil eſt in poteſtate voluntatis, quo poſito tollatur præmotio, quæ eam applicat phyſicè ad amorem, ſicut eſt in poteſtate juſti committere peccatum, quo poſito, tollitur juſtitia. Tum quia præmotio phyſica non habet oppoſitum, ſicut gratia. Tum quia ſtante præmotione quæ eſt qualitas phyſica & phyſicè impreſſa, volun-

tas non poteſt eſſe ſine actu amoris, quin tollatur præmotio qua phyſicè applicatur ad amorem; ſed hæc præmotio non poteſt tolli per voluntatem creatam, nec corrumpi per aliquid à voluntate productum, ſicut gratia corrumpitur per peccatum commiſſum à voluntate juſti. Ratio eſt, quia ſi hoc fieri poſſet, fieret per *nolle* quod creata voluntas eliceret; ſed voluntas non poteſt elicere illud *nolle*, quin ſit phyſicè præmota & applicata à Deo, nec poteſt in actu primo habere intentionem nolendi, quin ſit præmota, & juſtus poteſt habere intentionem peccandi: ergo dato, quòd Deus phyſicè præmoveat voluntatem ad agendum, ſequitur quòd voluntas nullo modo eſt libera, & quòd non habet poteſtatem ſe determinandi, agendi, vel non agendi, nec in ſenſu diviſo, nec in ſenſu compoſito. *Aliunde*, non eſt in poteſtate voluntatis, ſive præmotæ, ſive præmovendæ, diſſentire; quia Deus non pæmovet phyſicè quia voluntas vult præmoveri, alioquin voluntas poſſet velle aliquid independenter à concurſu prævio, quod eſt contra Thomiſtas; ſed quia Deus vult voluntatem præmoveri à ſeipſo: ergo præmotio Phyſica tollit libertatem, & reddit voluntatem neceſſariam, tam in ſenſu diviſo, quàm in ſenſu compoſito, quemadmodum intellectus remanet neceſſarius ex applicatione naturali, qua determinatur ad videndum objectum debitè propoſitum.

Confirm. Ut voluntas ſit potentia libera, debet eſſe domina ſui actus, & electiva, ſeu poſſe eligere unum medium præ alio: ſed dato quòd Deus phyſicè eam præmoveat, non eſt domina ſui actus, nec electiva: ergo præmotio deſtruit libertatem. Prob. minor: Non eſt domina præmotionis: ergo nec ſui actus, nec electiva. Antecedens eſt certum, cùm præmotio ſit à Deo. Prob. conſequentia: Præmotio conjungitur indiſpenſabiliter cum electione, quia

præ-

præmotio, ut dixi ſuprà, eſt actio qua Deus attingit nedum effectum producendum, ſed etiam actionem, ſeu actum cauſæ ſecundæ nempè volitionem: ergo ſi præmotio ſit conjuncta cum actu voluntatis, & Deus præmoveat voluntatem ad talem actum ipſa voluntate inconſulta, & applicet phyſicè ipſam voluntatem ad operandum, certum eſt, quòd voluntas non eſt domina ſui actus, nec electiva; ſed Deus eſt dominus qui applicavit voluntatem ad talem actum & non ad alium qui eſt derelictus.

Prob. ultimò: Si Deus præmoveret phyſicè voluntatem ad operandum, eſſet cauſa peccati; ſed hoc eſt falſum: ergo &c. Prob. major: Conſentire diabolicæ tentationi, eſt peccare; & præmovere phyſicè ad conſenſum, eſt præmovere ad peccatum; ſed Deus præmovet ad conſenſum: nam Gonet. in fine primi notabilis ait, *Motio denique Phyſica cùm ſit applicativa voluntatis, ejus conſenſum & determinationem cauſat & prævenit*: ergo præmovet ad peccatum.

Confir. Serpens ſeu dæmon fuit cauſa peccati Evæ, aliàs Deus non ipſi impoſuiſſet pœnam hanc, *Quia feciſti hoc*, id eſt, quia provocaſti Evam, *maledictus es inter omnia animantia, & beſtias terræ, ſuper pectus tuum gradieris, & terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ*, ut habetur Geneſ. 3. ergo à fortiori peccatum debet imputari Deo, dato, quòd phyſicè præmoveat. Prob. conſequentia: Peccatum Evæ fuit imputatum ſerpenti, quia moraliter, ſeu hortando & ſuadendo excitaverat, ſeu præmoverat eam ad tranſgreſſionem, ſeu ad fructum comedendum; tamen dæmone inſtigante, Eva poterat non comedere fructum: at dum dæmon nos tentat ad conſenſum, Deus in ſententia Goneti nos phyſicè impellit, præmovet, & provocat, nec poſſumus non conſentire, ſtante præmo-

tione quæ eſt à ſolo Deo: ergo ſi Deus præmovet voluntatem ad conſenſum, eſt cauſa peccati.

Reſpondere poſſet Gonet. 1. Deum non eſſe authorem, nec complicem peccati, licèt concurrat cum homine ad conſentiendum & peccandum: ergo nec licèt præmoveat. Contra: Peccatum provenit ex determinatione voluntatis ad conſentiendum & peccandum, non verò ex concurſu ad conſenſum; unde cauſa peccati eſt, id quod eſt cauſa determinationis: at concurſus ſimultaneus non eſt cauſa determinationis, ſicut phyſica præmotio, quæ determinat & applicat voluntatem, ut conſentiat, & ut velit conſentire; Deus enim ſimultaneè concurrit quia voluntas ſe determinavit; nec dat concurſum ſimultaneum, ut poſſit ſe determinare ad conſentiendum, ſed tantùm ut actu conſentiat: ergo peccatum non debet imputari Deo ſimultaneè concurrenti, ſicut Deo phyſicè præmoventi.

Reſpondere poſſet 2. Deum præmovere voluntatem, ut conſentiat, ſed non ut malè agat, ſeu ut malè conſentiat: Sicut anima v.g. quæ eſt cauſa motus tibiæ, & non eſt cauſa claudicationis. Contra: Dæmon v.g. tentat juſtum ad conſenſum carnis, juſtus non poteſt conſentire, quin phyſicè præmoveatur à Deo; at dato, quòd Deus eum præmoveat, præmovet, ut conſentiat diabolo, cum de natura conſenſus ſit eſſe unius ad aliud; ſed conſentire diabolo, eſt malè conſentire & malè agere: ergo dato, quòd Deus phyſicè præmoveat ad agendum & conſentiendum diabolo, præmovet ad malè agendum. Ad exemplum de anima, dico, quòd non valet. 1. claudicatio non eſt defectus proveniens ab anima movente, nec à tibia ut mota, ſed eſt defectus tibiæ, & ab ipſa inſeparabilis & involuntarius; at conſentire diabolo inſtiganti, eſt defectus proveniens à voluntate ut mota, & vo-

lun-

luntarius, cùm Deus præmoveat voluntatem ut conſentiat, quoniam anima non movente, tibia eſt clauda, & Deo non præmovente, voluntas non eſt conſentiens, nec malè appetens. Præterea, claudicatio non eſt actus tibiæ, nec animæ; ſed motus & peccatum eſt actus voluntatis motæ.

Confirm. ampliùs: Voluntas antecedenter ad phyſicam præmotionem eſt indifferens ad conſentiendum diabolo inſtiganti, aut Angelo Cuſtodi ad bonum excitanti; & licèt tibia ſit indifferens ad motum, aut ſit indifferens animæ movere tibiam, vel non movere, tamen non poteſt moveri ab anima, quin claudicet: cur ergo Deus qui liberè movet voluntatem meam, potiùs movet eam ad conſentiendum diabolo inſtiganti, quàm Angelo Cuſtodi, cùm conſentire diabolo ſit formaliter malum, vel ſaltem inſeparabiliter, ſeu concomitanter; & conſentire Angelo Cuſtodi ſit bonum? niſi quia vult conſenſum malum: v. g. ſi tibia poſſet moveri ſine claudicatione, ſicut voluntas poteſt velle, quin malè velit, dum claudicaret, dicendum eſſet, quòd potiùs claudicat, quia anima vult tibiam claudicare; ita ſimiliter dicendum eſſet de Deo ſi phyſicè præmoveret voluntatem ad operandum, eamque prædeterminaret; ſed hoc eſt falſum: ergo Deus non præmovet phyſicè voluntatem.

Obji. 1. Gonet. §. 6. Deus phyſicè prædeterminat cauſas ſecundas, ſi eas applicet ad agendum; propter hoc ſiquidem nedum Thomiſtæ, ſed etiam plures ex adverſariis concedunt Divum Thomam docuiſſe prædeterminationem phyſicam, quia docuit Deum applicare cauſas ſecundas ad agendum; ſed in ſacra Scriptura invenitur illud Verbum *Applicare*: nam Eccl. 33. legitur: *In multitudine diſciplinæ Dominus ſeparavit eos, & immutavit vias eorum: ex ipſis benedixit, & exaltavit, & ex ipſis ſanctificavit, &*

ad ſe applicavit, *&c.* Item Jeremiæ 30. Deus lo quens de duce qui præponendus erat populo ſuo, ait, *Et erit dux ejus ex eo, & princeps de medio ejus producetur, & applicabo eum, & accedet ad me: quis enim iſte qui applicet cor ſuum ad me, vel appropinquet mihi, ait Dominus?* Eamdem mentis & voluntatis humanæ applicationem docet Aug. lib. 1. ad Simplicianum q. 2. ubi ait: *Quis audeat dicere defuiſſe Deo modum vocandi, quo etiam Eſau ad eam fidem mentem applicaret?* Item D. Bernard. in lib. de libero arbitrio versùs finem dicit, quòd Deus voluntatem applicat operi, & opus applicat voluntati. Et Vega in Trid. lib. 6. c. 6. vocat gratiam prævenientem, *Ignotam divinæ virtutis applicationem, & voluntatis noſtræ mirificam inclinationem & inflexionem*: ergo Deus phyſicè prædeterminat & præmovet voluntatem ad agendum.

Reſp. retorquendo argumentum: In ſacra Scriptura invenitur illud Verbum *Applicare*, & dicitur de homine: nam Oſee 7. legitur, *Extendit manum ſuam cum illuſoribus, quia applicaverunt quaſi clybanum cor ſuum*. Legitur etiam in aliis locis: ergo ex ſacra Scriptura homo applicat cor ſuum ſeu voluntatem, ideòque eàdem ratione ſe determinat, movet, & applicat: ergo non datur præmotio Phyſica. Reſp. 2. Unum poſſe dupliciter applicari ab alio, totaliter, ut v. g. Architectus applicat lapidem ad domum quam ædificat, & partialiter, ut v. g. dum unum concurrit cum alio, ut ſe applicet & determinet, in quo caſu dicitur etiam applicare illum. Unde diſtinguo majorem: Deus præmovet cauſas ſecundas, ſi eas applicet totaliter ad agendum, id eſt, ita ut cauſa ſecunda merè paſſivè ſe habeat ad ſui applicationem, concedo majorem; Si eas applicet partialiter, id eſt, ita ut cauſa ſecūda activè ſe habeat ad applicationem, & Deo cōcurrente ſe applicet

ad

ad agendum, nego majorem & conſequentiam. Quia verbum *applicare*, quod in ſacrâ Scripturâ invenitur, non denotat Deum applicare cor humanum totaliter, ſed partialiter; aliàs falſum eſſet illud quod ſuprà dicitur de illuſoribus, *Applicaverunt quaſi clybanum cor ſuum*; cùm Deus eos totaliter applicaſſet. Ad D. Aug. & D. Bernard. Dico, quòd volunt Deum applicare partialiter per concurſum ſimultaneum, quo creatura indiget, ut ſe applicet ad agendum, & quoniam Deus eſt agens priùs prioritate perfectionis ad applicationem, Patres dicunt, quòd Deus applicat cauſam ſecundam, ſed non negant cauſam ſecundam ſe applicare concomitanter, id eſt, Patres & Concilium dicunt Deum applicare voluntatem, non quòd ei præbeat concurſum applicativum totaliter, ſed quia præbet concurſum quo ipſa voluntas ſe applicat, ſi velit.

Obj. 2. Deus non ſolùm eſt primum ens, ſed etiam prima cauſa; ac proindè ſicut creaturæ immediatè ab eo dependent in eſſe, eique ſubordinantur, ita & in operando & in cauſando; ſed talis dependentia & ſubordinatio immediata, ſine præmotione phyſica ſalvari nequit: ergo talis præmotio admittenda eſt. Minor prob: multipliciter, 1. ex D. Thom. 3. p. q. 19. art. 1. ubi ſic diſcurrit, *Vbicumque ſunt plura agentia ordinata, inferius movetur à ſuperiori, ſicut in homine corpus movetur ab anima, & inferiores vires à ratione: ſic igitur actiones & motus inferioris principii, ſunt magis operata quædam, quàm operationes; id autem quod pertinet ad ſupremum principium, eſt operatio*: quibus verbis apertè docet, ad ſalvandam ſubordinationem cauſæ inferioris à ſuperiori, requiri, quòd inferior à ſuperiori moveatur.

Secundò prob. eadem minor: Ubicumque eſt ſubordinatio & dependentia ſecundùm aliquam rationem, ibi ſecundùm eandem rationem de-

bet

bet reperiri aliquis ordo prioris & poſterioris; ſed per ſolum concurſum ſimultaneum nullus poteſt ſalvari ordo prioris & poſterioris in ratione cauſæ aut operantis, inter primam & ſecundam: ergo per concurſum ſimultaneum non poteſt ſalvari ſubordinatio & dependentia cauſæ ſecundæ à prima in cauſando. Major eſt certa, quia ſubordinatio eſſentialiter importat in ſuo conceptu aliquem ordinem inter ea quæ ſubordinantur. Minor prob. Illa cauſa cenſenda eſt prior in ratione cauſæ actu operantis, quæ priùs exercet ſuam cauſalitatem; cùm enim cauſa dicatur talis à ſua cauſalitate, oportet, quòd ordo prioris & poſterioris in cauſis actu operantibus ſumatur ex ordine prioris & poſterioris, qui fit inter ipſas cauſalitates: atqui per concurſum ſimultaneum neutra cauſa priùs exercet ſuam cauſalitatem: ergo &c.

Tertiò prob. minor principalis: Ut cauſæ ſecundæ formaliter & immediatè ſubordinentur Deo in cauſando, debent ab illo pendere & conſtitui, non ſolùm in ratione principii habitualis, ſed etiam in ratione principii actualis ſuarum operationum; ſed non poſſunt ab illo conſtitui in ratione principii actualis, niſi per concurſum prævium, ſeu phyſicam præmotionem: ergo illa ſublata, tollitur ſubordinatio & dependentia immediata in cauſando, cauſarum ſecundarum à cauſa prima. Major conſtat, quia cauſa ſecunda non fit actu cauſans, niſi per hoc quòd ſit principium actuale ſuæ operationis. Minor ſuadetur: Sublato concurſu prævio, ſeu phyſica præmotione, tria ſolùm dantur in cauſa agente, ſcilicet virtus operativa, operatio, & concurſus ſimultaneus; ſed nullum ex his tribus poteſt conſtituere cauſam ſecundam in ratione principii actualis: ergo ſecluſa præmotione nihil ex parte Dei poteſt aſſignari, per quod cauſæ ſecundæ conſtituantur in ratione principii actualis ſuarum operationum. Major patet

 ſuffi-

ſufficienti enumeratione: Minor prob. quantùm ad ſingulas partes: Et in primis, quòd ipſa operatio non poſſit conſtituere cauſas ſecundas in ratione principii actualis, videtur manifeſtum: nam id, à quo effectivè procedit operatio, nequit eſſe ipſamet operatio, ſed neceſſariò debet eſſe aliquid prævium ad eam, & in agente receptum; atqui operatio procedit effectivè à principio actuali ut tali, atque adeò à conſtitutivo ipſius: ergo conſtitutivum principii actualis nequit eſſe ipſamet operatio.

Quòd autem neque per virtutem operativam, neque per concurſum ſimultaneum, cauſæ ſecundæ poſſint in ratione principii actualis conſtitui; probatur ratione evidenti: Principium actuale operationis duo habet, nempè quòd ſit indiſſolubiliter connexum cum ipſa operatione (implicat enim dari principium actuale operationis, & non poni ipſam operationem) & quòd eam prioritate ſaltem naturæ non antecedat, utpotè cauſa efficiens illius; unde conſtitutivum etiam principii actualis, eaſdem duas conditiones habere debet, nimirùm prioritatem ſaltem naturæ reſpectu operationis, & indiſſolubilem cum ea connexionem. Patet autem illas conditiones non convenire virtuti operativæ, quia cùm ſit potentialis, non habet indiſſolubilem nexum cum operatione, ſed ab ea poteſt ſeparari, ſaltem per abſolutam Dei potentiam; unde talis virtus non conſtituit principium actuale, ſed duntaxat habituale operationis; concurſus verò ſimultaneus, licèt cum operatione indiſſolubiliter connectatur, & in ea intimè imbibatur, ipſam tamen prioritate naturæ non præcedit, aliàs non eſſet ſimultaneus, ſed prævius: prioritas enim, à qua, ſecundùm Thomiſtas, concurſus Dei *prævius* appellatur, non eſt prioritas exiſtentiæ aut durationis, ſed naturæ tantùm & cauſalitatis: ergo cauſæ ſecundæ non conſtituuntur à Deo in ratione principii actualis ope-

operationis, per virtutem operativam, aut per concurſum ſimultaneum, ſed dumtaxat per concurſum prævium, ſeu per actualitatem divinæ motionis, quæ cùm applicet cauſas ſecundas ad agendum, illarum operationem prioritate naturæ antecedit, & cum ea nexum indiſſolubilem habet: unde talis præmotio non eſt actus 1. neque 2. ſed nexus & vinculum conjungens actum primum cum ſecundo, ſeu potentiam cum operatione.

Quartò, minor principalis ſuadetur: Ut cauſæ ſecundæ Deo tamquam primæ cauſæ & primo principio ſubordinentur, debent ab ipſo applicari ad agendum; atqui ab ipſo per concurſum ſimultaneum applicari nequeunt, ſed ſolùm per prævium ſeu per phyſicam præmotionem: ergo ſecluſa illa, cauſa ſecunda Deo ut primæ cauſæ ſufficienter ſubordinari non poteſt. Minor quæ aſſerit cauſas ſecundas per concurſum ſimultaneum non poſſe applicari ad agendum, multipliciter fuit demonſtrata in prima objectione. Prob. igitur major: Agens, quòd reſpicit finem ultimum omnium cauſarum, illas applicat ad ſuas operationes, ſicuti quia ad ducem ſpectat finem belli attendere & intendere, ad eum etiam pertinet milites ordinare, movere, & applicare; & ſicut voluntas, quia reſpicit finem, applicat cæteras potentias ad ſuas operationes, ut docet D. Thomas: Item charitas, quia habet pro objecto Deum, ut eſt finis ſupernaturalis, ordinat & imperat actus aliarum virtutum, & conjungit eos cum tali fine: ſed prima cauſa non ſolùm reſpicit finem omnium cauſarum ſecundarum, ſed etiam eſt illarum ultimus finis, juxta illud Apocalyp. *Ego ſum alpha & omega, principium & finis*: Ergo applicat omnes cauſas ſecundas ad operandum; non moraliter, cùm ſolæ creaturæ rationales ſint capaces motionis moralis: ergo phyſicè. Præterea ex verbis D. Th. q. 79. ſic

ratio-

rationem efformat Gonet. Nullum agens creatum eſt purus actus in agendo, ſicut nec in eſſendo, ſed ſecundùm ſe eſt in potentia ad agendum: ergo cùm nihil agat niſi ſecundùm quòd eſt actu, indiget, ut agat, quòd à prima cauſa quæ eſt actus purus in agendo, ſicut in eſſendo, applicetur & reducatur in actum.

Denique minor principalis prob. Cùm cauſa dicatur formaliter talis à cauſalitate, ut cauſa ſecunda in ratione cauſæ formaliter Deo ſubordinetur, debet illi ſubordinari, atque immediatè ab eo dependere in ſua cauſalitate, ut cauſalitas eſt: atqui ſecluſa præmotione Phyſica, cauſa ſecunda non dependet immediatè à Deo in ſua cauſalitate, ut cauſalitas eſt: ergo nec illi ſubordinatur in ratione cauſæ. Major patet. Minor prob. Cauſalitas cauſæ efficientis eſt actio, prout formaliter egreditur & emanat ab agente, ut docent Philoſ. Sed actio ſub illa formalitate emanationis & egreſſus ab agente, non cauſatur à Deo, niſi cauſa ſecunda ab illa præmoveatur ad agendum: ergo ſecluſa præmotione, cauſa ſecunda non dependet immediatè à Deo in ſua cauſalitate ut cauſalitas eſt. Minor. prob. Non alia ratione poteſt dici, quòd aliqua cauſa cauſet actionem alterius, prout eſt ab ipſa, niſi quatenus eam impellit & applicat ad agendum; unde quia unus equus non applicat alium ad trahendum currum, ſed tantùm ſimul cum eo concurrit, poteſt dici cauſa tractionis abſolutè, non tamen tractionis, prout eſt ab alio equo: ergo ſi Deus ſimultaneè tantùm cum cauſis ſecundis concurrat, & eas ad agendum non applicet ac præmoveat, erit quidem cauſa actionis illarum materialiter & in eſſe entis conſideratæ, non tamen formaliter ſub ratione actionis, & quatenus egreditur & emanat ab ipſis cauſis ſecundis. Undè egregiè ait Cajetanus, quòd ſi Deus non moveret ſolem ad illu-

minan-

minandum, non eſſet cauſa illuminationis ſolis, quamvis poſſet dici cauſa illuminationis quæ eſt à ſole.

Addit Gibiufus lib. de libert. Dei & creaturarum cap. 19. quòd ſi nullus alius eſt influxus Dei niſi ſimultaneus, Deus dabit quidem eſſe effectibus, ſed non dabit effectus cauſis: quia non faciet, ut cauſæ ſecundæ faciant, & quòd ipſæ, ut ita dicam, parturiant & extra ſe mittant ſuas operationes & effectus; ſed duntaxat operationes & effectus ex ipſarum viſceribus prodeuntes ſuſcipiet & fovebit.

Reſp negando minorem: Dependentia enim & ſubordinatio immediata cauſæ ſecundæ ad primam, ſalvatur cum concurſu ſimultaneo: nam ſi cauſa ſecunda nequeat agere, quin Deus ſimul cum ipſa concurrat & agat, ſignum eſt, quòd ab ipſo dependet. Ad 1. prob. dico, quòd eſt vera, dum agens ſuperius eſt tota virtus agentis inferioris, & inferius merè paſſivè ſe habet ad receptionem virtutis ſuperioris: ut v.g. in homine anima movet corpus, quia anima eſt tota virtus agendi, & corpus merè paſſivè ſe habet ad receptionem hujuſmodi virtutis; unde dum digitus movetur, movetur ab anima: at non valet, dum agens inferius habet virtutem agendi, & eſt activum principium reſpectu effectus & reſpectu virtutis agentis ſuperioris; quia tunc agens inferius non indiget præmoveri phyſicè ad agendum, ſed tantùm adjuvari ad agendum; cùm non ſit expers totius virtutis agendi, ſed tantùm totalis virtutis, ſeu cùm habeat virtutem inſufficientem tantùm ad agendum: v.g. lumen gloriæ, ut dixi in 1. tomo, eſt cauſa viſionis beatificæ, intellectus eſt etiam cauſa & eſt inferior, cùm lumen ſit altioris ordinis: tamen lumen gloriæ non præmovet intellectum ad videndum, ſed adjuvat, quia intellectus non recipit virtutem videndi à lumine, ſicut corpus recipit virtutem movendi ab anima,

dum

dum movetur; ſed habet virtutem incompletam quæ per lumen gloriæ completur, & fit totaliter ſeu ultimatè potens ad videndum: ſed cauſa ſecunda habet ex natura ſua virtutem agendi, quæ licèt non ſit completa & totaliter potens, eſt incompleta, aliàs non eſſet cauſa: ergo non indiget præmoveri à cauſa ſuperiori, ſed tantùm adjuvari per concurſum ſimultaneum.

Ad 2. prob. minoris, nego minorem: Ordo enim prioris & poſterioris in ratione cauſæ operantis inter primam & ſecundam ſalvatur per agere à ſe & agere ab alio. Cauſa prima in ratione cauſæ actu operantis agit à ſe, & eſt prior prioritate *à quo*: Cauſa ſecunda agit per virtutem quam à Deo accepit, & quam Deus conſervat, ideòque eſt poſterior poſterioritate *à quo*, non autem *in quo*, ſeu actionis aut productionis: v.g. in productio ne Spiritus Sancti, Pater ſpirat priùs quàm Filius prioritate *à quo*, id eſt, Filius ſpirat à Patre; non verò *in quo*, id eſt, Filius non ſpirat, Patre priùs ſpirante, quia hoc eſſet hæreticum. Ita ſimiliter, cauſa prima eſt prior prioritate *à quo*, quia ſecunda agit per virtutem quam accepit à prima, non prioritate *in quo* ſeu actionis, cùm falſum ſit, quòd cauſa ſecunda agat, prima priùs agente, quia ex hoc ſequeretur, quòd effectus eſſet prior actione cauſæ ſecundæ, quod eſt ridiculum. Unde diſtinguo minorem: Illa cauſa cenſenda eſt prior in ratione operantis, prioritate *in quo* ſeu productionis, communicationis, aut influxus, quæ priùs exercet ſuam cauſalitatem, concedo; Prioritate *à quo*, ſeu independentiæ, nego minorem & conſequentiam: Nam Deus non eſt cauſa prima, quia priùs cauſat effectum, aut priùs influit quàm creatura, ſed quia influit & cauſat à ſe, & independenter à creatura; & creatura cauſat à Deo, & dependenter, cùm ſit prima cauſa ſicut primum ens, id eſt, prima

cauſa

cauſa quia à ſe cauſat, ſicut primum ens quia à ſe exiſtit.

Ad 3. probationem nego minorem: nam principium habituale operationis apud omnes, nihil aliud eſt quàm virtus agendi, aut operativa; & principium actuale, quàm eadem virtus quatenus ſubeſt actui ſecundo; ideòque cùm virtus cauſarum ſecundarum ſit determinata ad illum actum à Deo, ut authore naturæ ſi virtus ſit naturalis & à ſeipſa; ſi virtus ſit libera, ſequitur, quòd non conſtituitur in ratione principii actualis per præmotionem phyſicam, quæ eſt qualitas diſtincta à virtute agendi cauſæ ſecundæ, nec per operati nem ut effectivè procedentem à virtute agendi, ſed per ſubeſſe operationi. Nam ignis v.g. approximata ſtupa, & remotis omnibus impedimentis, applicatur ad comburendum per ipſammet actionem, & conſtituitur in ratione principii actualis, ſeu combuſtionis, quatenus exiſtit ſub tali actione, non verò per præmotionem: ratio eſt; quia ſecluſa actione & poſita præmotione, eſſet principium habituale tantùm, & ſecluſa præmotione & poſito concurſu ſimultaneo poſſet comburere: ergo cauſa ſecunda conſtituitur in ratione principii actualis ſecluſa præmotione phyſica. *Deniq;* operatio habet conceptũ termini virtutis operativæ, & conceptum formæ: ut terminus eſt, procedit effectivè à principio habituali, ſeu ab actu primo adjuto per concurſum ſimultaneum: & ut forma conſtituit agens in actu ſecundo, aut in ratione principii actualis; v.g. voluntas, ut eſt potentia volitiva in actu primo ex ſeipſa, & in ordine ad volitionem indiget concurſu, non ut ſit volitiva, ſed ut velit, & per volitionem conſtituitur in ratione actualis principii, ſeu volentis: ergo concurſus quo voluntas actu ſe determinat ad volitionem, non eſt prævius, ſed ſimultaneus; & id quo conſtituitur in ratione principii formalis actualis, non eſt con-

cur-

curſus,ſed ipſamet volitio ſub conceptu formæ.

Ad 4. probationem diſtinguo majorem: Ut cauſæ ſecundæ, Deo tamquam primæ cauſæ & primo principio ſubordinentur, debent ab ipſo applicari ad agendum, applicatione totali (de qua dictum eſt in reſponſione primi argumenti) nego; Applicatione partiali, concedo. Diſtinguo ſimiliter minorem: Per concurſum ſimultaneum applicari nequeunt applicatione totali, concedo; Partiali, nego minorem & conſequentiam. Ad 1. prob. diſtinguo majorem: Agens, quod reſpicit finem ultimum omnium cauſarum, illas applicat ad ſuas operationes partialiter, id eſt, præbet, unde ſe applicent, concedo; Totaliter, id eſt, ex ſe ſolo illas applicat, nego: & conceſſa minori nego conſequentiam. Ad 2. probationem, nego etiã conſequentiam de applicatione & reductione totali ad actum. Vide reſponſionem primi argumenti.

Ad ultimam prob. nego minorem: Quia cauſa ſecunda dicitur dependere à prima in ſua cauſalitate, ut cauſalitas eſt præciſè, quia virtus qua agit, eſt producta à Deo & communicata cauſæ ſecundæ, non verò quia eſt phyſicè præmota à cauſa prima. Ad prob. nego minorem: Actio enim ſub illa formalitate emanationis & egreſſus ab agente, cauſatur à Deo adjuvante virtutem cauſæ, cui actio attribuitur; vel quia Deus dedit cauſis ſecundis virtutem agendi, dum eas creavit, & dixit, *Germinet terra*, *&c.* Ad ejus prob. nego antecedens. Nam Sol eſt cauſa illuminationis Lunæ, quam non impellit nec præmovet, ſed quia dedit ipſi illuminandi virtutem: ergò Deus poteſt dici cauſa actionis cauſæ ſecundæ, quia dedit ipſi virtutem agendi, quin eam impellat & totaliter applicet ad agendum; ideòque Deus eſt cauſa illuminationis quæ eſt à ſole (quidquid dicat Cajetanus) quin præmoveat ſolem ad illuminandum. Quia qui eſt cauſa cauſæ, eſt cauſa cauſati; ſed Deus eſt cauſa ſolis

lis

lis abſque ulla præmotione : ergò eſt etiam cauſa illuminationis ſolis. *Ad additum Gibiufi*, nego aſſumptum : nam concurſus ſimultaneus facit, ut cauſa ſecunda faciat & producat. Tum quia ex dictis evidenter colligitur. Tum quia ſecluſo concurſu ſimultaneo, creatura nihil faceret.

Obj. 3. Omne quod quandoque eſt in actu, quandoque in potentia, indiget moveri, determinari, & conſtitui in actu ab aliquo movente quod ſit ſemper in actu & nunquam in potentia : ſed voluntas humana eſt quandoque in actu quandoque in potentia; incipit enim aliquando velle aliquid quod anteà non volebat : ergo ad hoc, ut actu velit, indiget moveri ab aliquo movente, quod ſit ſemper in actu & numquam in potentia, quod ut conſtat non poteſt eſſe niſi Deus. Eamdem rationem proponit ſub aliis terminis D. Thomas 2. phiſ. lect. 8. Unde poſſumus formare argumentum : A principio indifferenti & indeterminato non ſequitur actio determinata, niſi priùs determinetur ab alio quod ſit in actu. Tum quia indifferens & determinatum inter ſe opponuntur, & ſe habent ſicut frigidum & calidum. Tum quia id quod eſt ad utrumlibet, eſt ſicut ens in potentia; ens autem prout in potentia, non eſt pripcipium agendi, ſed ſolùm prout eſt in actu, ut docet D. Thom. Atqui voluntas creata ex ſe eſt principium indeterminatum & indifferens ad utrumlibet : ergo &c.

Reſp. diſtinguendo majorem : Omne quod quandoque eſt in actu, quandoque in potentia *paſſivè*, indiget moveri & determinari & conſtitui in actu ab aliquo movente, quod ſit ſemper in actu & numquam in potentia, ut v. g. materia quæ ſemper eſt in potentia paſſiva recipiendi aut determinari ad formas quas non habet, concedo majorem : Omne quod quandoque eſt in potentia *activè*, nego majorem.

Quia

Quia tale agens habet potentiam determinandi ſe, ideòque non petit prædeterminari à Deo qui ſemper eſt in actu, ſed tantùm condeterminari per concurſum ſimultaneum; unde neganda eſt conſequentia; quia voluntas eſt in potentia activa, ſeu habet virtutem ſe determinandi: ergo non indiget determinari à Deo, ſed tantùm condeterminari. Ad argumentum ex verbis D. Thomæ formatum, dico, quòd eſt verum, dum principium eſt indifferens & indeterminatum *paſſivè* ut materia; & falſum, dum principium eſt indifferens & indeterminatum *activè*, ſeu dum habet poteſtatem ſe determinandi, ut voluntas: nam intellectus eſt determinatus ad intellectionem: at voluntas eſt indifferens ad volitionem, aut nolitionem, quia poteſt ſe determinare mediante divino concurſu ad volitionem, aut ad nolitionem. Ad 1. probationem, dico, quòd indifferens indifferentia activa, & determinatum non opponuntur, nec ſe habent ſicut frigidum & calidum; aliàs Deus non fuiſſet indifferens ad producendum hunc vel alium mundum, quod eſt ridiculum, nec potuiſſet ſe determinare ad producendum hunc mundum; ſed ſubordinantur ut potentia & actus, licèt indifferens indifferentia paſſiva, & determinatum opponantur. Ad 2. ſimiliter dico, quòd id quod eſt *activè* ad utrumlibet, eſt principium agendi, quamvis id quod eſt ad utrumlibet *paſſivè*, ſit ſicut ens in potentia: ſed voluntas eſt ad utrumlibet *activè*: ergo eſt principium agendi quod non indiget præmoveri, ut agat, ſed adjuvari dumtaxat: nec valet dicere, Deum eſſe primum movens, quia eſt primum movens ſicut prima cauſa, ut dictum eſt ſuprà.

Obj. 4. Prædeterminare voluntatem eſt eam appliare ad agendum, ſeu ad actum determinatum eliciendum, ſed Deus applicat voluntatem ad agendum: ergo, &c. Major patet ex ſupra-

ſupradictis; Minor verò ſuadetur: Deus habet perfectum dominium in noſtram voluntatem, ſicut & in alias creaturas, juxta illud Eſther. 13. *Dominus univerſorum tu es*: ergo eam applicat ad agendum. Conſequentia ſic oſtenditur: Uſus rei eſt proprius actus dominii, quod idcircò definitur facultas utendi re in omnes uſus à lege permiſſos: *Uſus autem alicujus rei, nihil aliud eſt, quàm applicatio illius rei ad operationem*, inquit S. Thomas; ergo ſi Deus perfectum habet dominium in noſtras voluntates, eas ad agendum applicat.

Confirm. Ideò voluntas noſtra applicat potentias inferiores ad ſuos actus; quia eſt illarum Domina, & Regina; ſed Deus perfectius habet dominium in noſtram voluntatem, quàm ipſa in potentias inferiores: ergo à fortiori debet voluntatem ad agendum applicare.

Reſp. ut ſuprà, prædeterminare voluntatem eſſe eam applicare, dum applicatio eſt totalis; cùm qui totaliter applicat, præmoveat; at dum applicatio eſt tantùm partialis, applicare non eſt prædeterminare, ſed condeterminare; cùm qui partialiter applicat, non præmoveat, ſed adjuvet ad motionem & applicationem: ideòque neganda eſt conſequentia, quia Deus applicat voluntatem ad agendum partialiter, ut dictum eſt ſuprà in ſolutione primi argumenti. Ad prob. minoris, nego conſequentiam de applicatione totali.

Ad confirm. nego paritatem: Quia voluntas eſt tota virtus applicativa potentiæ inferioris, cùm potentiæ inferiores ſint prorsùs expertes virtutis applicativæ, & conſequenter non exigunt coapplicari, ſed applicari totaliter; at voluntas habet virtutem applicativam nedum ſui ipſius, ſed etiam aliarum potentiarum: ideòque non exigit applicari ſicut potentiæ inferiores, ſed adjuvari ratione inſufficientiæ, aut coapplicari & condeterminari.

Obj. 5. Ut voluntas habeat auxilium ſufficiens ad operandum, & ad eliciendos actus ſupernaturales charitatis vel contritionis, debet priùs ſaltem natura quàm operetur, eſſe phyſicè potens ad illos eliciendos; at ſecluſa phyſica prædeterminatione, virtutem aliquam realem & phyſicam ordinis ſupernaturalis imprimente, voluntas non poteſt priùs natura quàm operetur, eſſe phyſicè potens ad actus ſupernaturales eliciendos: ergo illa ſublata non poſſunt dari auxilia ſufficientia. Major patet; voluntas enim non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè influit in actus ſupernaturales; & actus primus prioritate ſaltem naturæ, actum ſecundum ſeu operationem præcedit: ergo, ut voluntas habeat auxilium ſufficiens ad actus ſupernaturales eliciendos, debet priùs natura quàm operetur, eſſe phyſicè potens ad agendum. Minor ſic oſtenditur: Sublata phyſica prædeterminatione, ſolùm reſtat motio moralis, ſeu gratia moraliter excitans, & concurſus ſimultaneus ordinis ſupernaturalis, qui gratia coefficientiæ à quibuſdam appellatur: ſupponimus enim actus illos charitatis & contritionis juſtificationem præcedere, & elici à peccatore habitibus ſupernaturalibus gratiæ & charitatis deſtituto; ſed nec motio moralis, nec concurſus ſimultaneus, poſſunt reddere voluntatem phyſicè potentem priùs natura quàm operetur: ergo ſublata phyſica prædeterminatione, voluntas non poteſt eſſe priùs natura quàm operetur, phyſicè potens ad actus ſupernaturales eliciendos. Major conſtat: Minor quoad utramque partem ſuadetur: In primis enim motio moralis, cùm non immutet phyſicè voluntatem, & nullam virtutem ei imprimat, ſed extrinſecè tantùm objectivè, per oſtenſionem bonitatis & convenientiæ, quæ eſt in objecto, eam alliciat, non poteſt reddere voluntatem peccatoris phyſicè potentem ad eliciẽdos

actus ſupernaturales charitatis & contritionis; quod enim eſt de ſe impotens, non poteſt reddi phyſicè potens, niſi phyſicè mutetur, ſeu virtutem aliquam phyſicam recipiat, quam anteà non habebat: ſimiliter etiam concurſus ſimultaneus, cùm non ſe teneat ex parte actus primi, ſed ſecundi, nec operationem cauſæ ſecundæ prioritate naturæ antecedat, nec in ipſam cauſam, ſed tantùm in ejus effectum influat, non poteſt elevare voluntatem ad actus ſupernaturales eliciendos, nec ipſam reddere phyſicè potentem ad agendum priùs natura, quàm operetur: ergo nec motio moralis, nec concurſus ſimultaneus poſſunt reddere voluntatem phyſicè potentem in actu 1. ad actus ſupernaturales charitatis & contritionis, nec ei auxilium ſufficiens ad operandum tribuere: unde vel debet admitti præmotio phyſica, vel tollenda ſunt auxilia ſufficientia.

Reſp. negando minorem: Ad prob. ejus dico concurſum ſimultaneum ordinis ſupernaturalis reddere voluntatem phyſicè potentem, priùs natura, quàm operetur, ad eliciendos actus charitatis & contritionis, ſuppoſito, quòd actus illi charitatis & contritionis præcedant juſtificationem, & eliciantur à peccatore habitibus charitatis & gratiæ deſtituto, ut ſupponit Gonet. Nam concurſus ſimultaneus ordinis naturalis reddit voluntatem phyſicè potentem ad eliciendos actus ordinis naturalis, ut patet ex dictis: ergo concurſus ſimultaneus ordinis ſupernaturalis reddet voluntatem phyſicè potentem ad eliciendos actus ſupernaturales. Præterea, concurſus ſimultaneus ordinis ſupernaturalis reddit intellectum potentem ad viſionem beatificam ſecluſo lumine gloriæ, ut probatum eſt in 1. tomo: ergo poteſt etiam reddere voluntatem potentem ad eliciendum actum charitatis in peccatore, in quo nullus datur habitus ſupernaturalis. Ad probationem, nego antecedens:

Quia concurſus ſimultaneus ordinis ſupernaturalis & ſpecialis, ſupplens defectum habitus ſupernaturalis ſe tenet ex parte actus primi, influens ſimul cum ipſo in actum ſecundum qui eſt ſupernaturalis, licèt concurſus ſimultaneus ordinis naturalis & generalis ſe teneat ex parte actus ſecundi in ſenſu Goneti. Ratio eſt, quia actus primus cauſæ naturalis reſpectu effectus naturalis, eſt adæquatus, & totaliter continet effectum producendum: at voluntas non continet actum ſupernaturalem, nec habet actum primum adæquatum & totalem; ideòque indiget adjuvari & elevari in actu 1. per concurſum ſimultaneum quo phyſicè mutatur voluntas. Quia mutatio non debet ſemper fieri per receptionem formæ ſuperadditæ; nam quælibet cauſa partialis dicitur mutari eo ipſo, quòd cùm alia compartiali conjungitur ad communem effectum producendum, cùm fiat phyſicè, & adæquatè potens: ergo concurſus ſimultaneus & ſpecialis ſufficit ad productionem actus charitatis & contritionis. Tandem, nego, quòd ſit ſuavius & connaturalius id fieri mediante aliqua qualitate, ſeu virtute activa ſupernaturali impreſſa voluntati priùs ſaltem natura quàm operetur, ut ait Gonet. quia ſuavius & connaturalius eſt voluntati agere liberè, quàm neceſſariò; ſed ſuppoſita illa qualitate impreſſa, & phyſicè præmovente ad operandum, non operatur liberè, ſed neceſſariò, ut colligi poteſt ex dictis: ergo &c.

Obji. 6. Deus per gratiam prævenientem verè & propriè efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum, v.g. ad credendum myſteria revelatis, vel ad diligendum Deum ſuper omnia; ſed id præſtare nequit, niſi voluntatem phyſicè præmoveat: ergo datur talis præmotio. Gonetus ſupponit majorem certam tamquam de fide; & probat minorem multipliciter, ſuadendo motionem moralem non eſſe veram &

propriam efficientiam, ſed impropriam & metaphoricam, magiſque pertinere ad genus cauſæ finalis, quam efficientis; ſed brevitas cui ſtudeo prohibet prolixitatem & verborum ſuperfluitatem; ideòque ſileo illas rationes. Tum quia ſolutæ manent ex dictis. Tum quia motio non eſt cauſa actualis determinationis, ut in reſponſione apparebit.

Reſp. igitur, Deum per gratiam prævenientem non efficere phyſicè determinationem voluntatis humanæ ad bonum, ſed tantùm moraliter. Quia ſi Deus per gratiam prævenientem efficeret phyſicè determinationem in voluntate, ſeu phyſicè determinaret voluntatem, ſequeretur, quòd nemo poſſet reſiſtere gratiæ prævenienti, nec divinis inſpirationibus, cùm gratia eſſet cauſa phyſica determinationis, ut eſt evidens; ſed hoc eſt falſum, ſunt enim peccatores qui Spiritui S. reſiſtunt: ergo gratia præveniens non efficit determinationem voluntatis phyſicè, ſed moraliter; unde determinatio voluntatis non provenit phyſicè à gratia præveniente, nec à motione morali ejuſdem, ſed à voluntate adjuta per concurſum ſimultaneum ordinis ſupernaturalis; nam voluntas eſt in poteſtate ſe determinandi ad quod objectum voluerit, modò habeat omne requiſitum, ſeu manifeſtationem objecti, & concurſum neceſſarium ad actum ſecundum; ſed concurſus ſimultaneus ſufficit, ut producat actum ſecundum, ſeu ut conſentiat, aut diligat: ergo inutilis eſt præmotio phyſica.

Reſp. 1. Gonet. Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. docere exordium noſtræ juſtificationis à Dei gratia movente & præveniente procedere; ſed gratia cooperationis & coefficientiæ neque prævenit liberum arbitrium, ut patet, aliàs eſſet gratia præveniens, & non ſolùm cooperans & coefficiens, neque illud movet: ergo Deus per gratiam cooperationis & coefficientiæ non efficit in nobis liberi arbitrii determinationem ad

bo-

bonum. Deinde (inquit) concurſus ſimultaneus eſt indifferens, ſeu indifferenti modo voluntati oblatus: ergo tantùm abeſt, quòd voluntatis noſtræ determinationem verè & propriè cauſet, quin potiùs eam à voluntate ſupponat vel expectet, ut determinatè in noſtros actus liberos influat, ſeu ut ejus indifferentia, ſuſpenſio, & indeterminatio tollatur & reſolvatur.

Contra 1. Dico Trident. velle exordium noſtræ juſtificationis, ſubindeque determinationem voluntatis ad credendum vel diligendum Deum, à Dei gratia movente & præveniente procedere, moraliter, eo modo quo peccatum Adæ procedit à ſerpente & à muliere, cùm Concilium non loquatur de modo quo gratia præveniens movet. Contra 2. Dico concurſum ſimultaneum eſſe indifferentem, ſeu indifferenti modo offerri voluntati, non quòd concurſus ſit indifferens ad operationem, ut putant nonnulli Thomiſtæ; ſed quia ſtante concurſu ſimultaneo, voluntas poteſt remanere indifferens ad operandum, cum remaneat libera & poſſit tollere indeterminationem, quod non poteſt dici de voluntate, poſita phyſica præmotione, quæ eſt determinata & determinativa voluntatis.

DISPUTATIO VII.

De fruitione, de intentione & de electione.

PRopter materiei brevitatem in hac diſput. tres difficultates reſolvendas propono, quamlibet ſub propria quæſtione; ideò ſit

QUÆSTIO I.

Quid ſit fruitio ?

DIco, fruitionem propriè non eſſe delectationem, ſed formaliter conſiſtere in amore. Prob. Delectatio non eſt formaliter fruitio propriè dicta : ergo fruitio non eſt propriè delectatio. Conſequentia eſt certa, modò antecedens ſit verum. Prob. antecedens : 1. Fruitio eſt actus voluntatis, ut concedit Gonet. hìc, & delectatio pertinet ad alias potentias apprehenſivas; cùm guſtus delectetur percipiendo cibos convenientes, & viſus videndo figuram pulchram : ergo delectatio non eſt formaliter fruitio, nec fruitio formaliter delectatio. 2. Fruitio eſt ſolius finis ultimi, ut fatetur Gonet. hìc, & delectatio eſt de mediis ſicut de fine; qui enim finem quærit, delectatur de mediis idoneis quæ invenit : ergo fruitio non eſt formaliter delectatio, nec è converſo. 3. Fruitio eſt radix & origo delectationis; nam fruitio derivatur à fructu, quia, inquit Gonet. Sicut fructus eſt id, quod ab arbore ultimò expectatur, & cum quadam dulcedine & delectatione percipitur, ita fruitio eſt id ultimum quod in re expectamus ; unde fruitio derivatur à fructu cauſativè, vel ethimologicè : Non primum; quia fructus non eſt cauſa fruitionis, quæ ex Goneto eſt actus voluntatis, & fructus eſt extra voluntatem; ideòque 2. ſeu ethimologicè : ſed fructus eſt cauſa delectationis, Filius v. g. eſt id quod Pater expectat; & delectatio id, quod recipit de fructu ſeu de filio, aut in filio : ergo fruitio quæ eſt actus voluntatis, eſt cauſa delectationis voluntatis.

Prob. 2. pars, licèt ſufficienter probata remaneat ex dictis : Frui aliqua re, eſt tenere illam

ſeu

ſeu habere, cùm non frui, idem ſit ac non habere: ergo fruitio eſt amor. Antecedens patet ſupra de eſſentia beatitudinis. Prob. conſequentia: Fruitio eſt actus voluntatis, ut fatetur Gonet. ſed omnis actus à voluntate elicitus & unitivus eſt amor: ergo fruitio quæ eſt actus à voluntate elicitus & unitivus voluntatis cum fine, ut ait Aug de Doctrin. Chriſt. cap. 4. *Frui eſt amore inhærere alicui propter ſeipſum*, eſt propriè amor.

Obj. 1. Gonet. ex Aug. lib. 83. quæſtionum q. 30. ubi dicit, *Frui dicimur ea re de qua capimus voluptatem*. Et 10. de Trin. cap. 10. *Fruimur rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquieſcit*; at hæc quies eſt delectatio, ut docet D. Th. q. 4. art. 3. ubi ait, *Fruitio eſt quies amantis in fine amato*: ergo fruitio in delectatione conſiſtit. Reſp. Aug. & D. Th. eſſe intelligendos in sẽſu cauſali, quia, ut dixi ſupra, poſita fruitione oritur delectatio: non verò in ſenſu formali, ſeu ita ut fruitio ſit formaliter delectatio.

Obj. 2. Fruitio derivatur à fructu, quia ſicut fructus eſt id, quod ab arbore ultimò expectatur, & cum quadam dulcedine & delectatione percipitur; ita fruitio eſt quid ultimum quod in re expectamus, & quod cum quadam ſuavitate percipimus; at hæc apprimè delectationi conveniunt, & potiori jure quàm cuicumque alteri actui; nam delectatio eſt ultimum quod in re expectamus, priùs ſiquidem eſt quòd rem amemus ac deſideremus, poſteà quòd illam conſequamur, & tandem in ejus poſſeſſione quieſcamus ac delectemur; ipſa enim quies ſeu delectatio, ſemper habet dulcedinem & ſuavitatem adjunctam, non verò amor & poſſeſſio: ergo fruitio conſiſtit formaliter in delectatione, non verò in amore vel conſecutione.

Confirm. Fruitio eſt actus voluntatis, ut docet D. Thomas ſuprà In introductione quæ-

ſtionis 8. ubi ponit tres actus in voluntate elicitos, qui verſantur circa finem, ſcilicet, velle, frui & intendere, & hic art. 1. ſic concludit: *Unde manifeſtum eſt, quòd fruitio eſt actus potentiæ appetitivæ*: Atqui poſſidere non pertinet ad voluntatem, ſed ad eam potentiam quæ tenet bonum amatum, ſive illa intellectus ſit, ſive ſenſus, unde clara Dei viſio eſt ejus conſecutio: ergo fruitio in poſſeſſione ſeu conſecutione objecti formaliter non conſiſtit. Idem dicendum de amore; tum quia frui eſt capere fructum à re, amor verò ſolùm dicit pondus in rem amatam: tum etiam quia amor per ſe abſtrahit à conſecutione, & ejuſdem rationis eſt, ſive delectatio adſit, ſive non adſit: ergo frui formaliter & propriè non eſt amare, ſed delectari.

Reſp. negando minorem: nam ſi fruitio ſit ut fructus, oportet quòd delectatio non ſit id ultimum quod in re expectamus, ſicut dulcedo aut delectatio non eſt id quod ultimò expectamus ab arbore: ſed quod ultimò expectamus in fruitione, ſicut delectatio, eſt id quod ultimò expectamus in fructu: ergo frui non eſt formaliter delectari, ſicut fructus non eſt formaliter delectatio, ſed amare, ut evidens eſt in probationibus. Ad confirm. nego minorem, ut patet ex dictis in tractatu de Beatitudine. Ad *idem*, Dico cum Doctore, quòd capere fructum præcisè non eſt frui, ſed capere fructum guſtando; unde in ſpiritualibus, fructus accipitur per amorem fruitionis & poſſeſſionis, quia non eſt pondus in rem amatam, ſed eſt tentio rei, ſeu adhæſio cum re; & ideò falſa eſt ſecunda probatio, nempè amorem fruitionis abſtrahi à conſecutione, quamvis amor deſiderii ſit de re abſente; non enim minùs amabilis eſt res præſens, quàm abſens: ergo ſi amor rei abſentis quærit rem, amor rei præſentis poteſt eſſe tentio aut poſſeſſio ejus.

Frui-

Fruitio non eſt mediorum, ſed ſolius finis; nec convenit brutis, ſed ſolùm creaturis intellectualibus, licèt fruitio imperfecta poſſit eſſe de fine intermedio & convenire brutis. Probatur prima pars: nam fructus, à quo ſumitur fruitio, eſt propriè id, quod expectatur ultimum: ergo debet eſſe de ultimo fine, & de illo ad quem omnia quæ fiunt, reducuntur, & qui ad nullum alium finem reducitur: quia dum eſt de aliquo reducibili, eſt cum deſiderio & labore, & cauſat appetitum circa aliquid poſſidendum, & de cujus poſſeſſione erit major delectatio: ergo fruitio perfecta eſt de ſolo fine ultimo; unde dicebat Auguſtinus, *Inquietum eſt cor noſtrum, donec quieſcat in te*. Probatur ſecunda pars, nempè perfectam fruitionem convenire creaturis intellectualibus tantùm: perfecta fruitio ſupponit cognitionem rei. Perfectam, cùm ſit verus & proprius amicitiæ amor, ut dictum eſt; ſed perfecta cognitio convenit tantùm creaturis intellectualibus: ergo ipſæ ſolùm poſſunt perfectè frui, bruta verò imperfectè, cùm habeant cognitionem imperfectam, qua diriguntur ad res convenientes. Poteſt etiam dari fruitio imperfecta de fine intermedio.

QUÆSTIO II.

Cujus potentiæ actus ſit intentio, & quodnam illius objectum?

DIco 1. Intentionem eſſe formaliter actum voluntatis. Prob. 1. Intendere eſt illius potentiæ cujus eſt velle; cùm intendere nihil aliud ſit, quàm in finem tendere, & tendere in finem nihil aliud ſit, quàm velle finem; ſed velle eſt actus voluntatis: ergo & inten-

tio. 2. Objectum intentionis, eſt finis ut conſequendus per media; ſed ſola voluntas reſpicit finem ut conſequendum, & movet potentias, eligitque media ad conſecutionem finis: ergo intendere, eſt voluntatis.

Dices; D. Bonavent. ſuper illud Matth. 6. *Si oculus tuus ſimplex fuerit, totum corpus lucidum erit*, per oculum intelligit intentionem; ſed oculus eſt actus intellectus, cùm voluntas ſit cæca: ergo intendere idem eſt ac videre, & eſt actus intellectus. Reſp. cum Scoto, intentionem ibi ſumi præſuppoſitivè, non verò formaliter, cùm neceſſariò præſupponat cognitionem; voluntas nnim nequit ferri in incognitum. *Dices* iterùm: Intendere includit ordinationem mediorum in finem; ſed ordinatio eſt actus intellectus: ergo & intentio. Reſp. negando minorem, ut fuſiùs dixi in 1. tomo tract. de prædeſtinatione.

Dico 2. Objectum formale intentionis eſſe finem, ut per media obtinendum: nam volitio reſpicit finem, ut abſolutè in ſe bonum, & intentio ſupra volitionem ſimplicem includit volitionem mediorum: ſed intentio mediorum, eſt volitio finis, ut obtinendi, cùm media eligantur & ordinentur propter finem: ergo intentio reſpicit finem, ut per media obtinendum. *Quæres*, an voluntas poſſit eodem actu ferri in finem & in media? Reſp. Voluntatem non appetere formaliter & primariò finem, & media eodem actu. Ratio eſt, quia finis & media ad finem, ſunt duo objecta diverſa: ergo voluntas nequit ferri eodem actu.

Ex hac reſponſione ad dubium, cujus veritas fuſiùs probata manet ſupra diſp. 4. quæſt. 2. ſequitur etiam concluſionis argumentum, ſcilicèt, objectum formale intentionis eſſe finem ut per media obtinendum: nam ſi voluntas poſſet unico actu ferri circa media & finem ſimul, media eſſent objectum formale inten-

tionis

tionis ſeu volitionis, ſicut finis; cùm eſſent ejuſdem attingentiæ media, & finis: ergo ſi voluntas non poſſit unico actu ferri circa media & finem, ut ſuadet reſponſio, ſequitur, quòd finis eſt objectum formale intentionis, quæ eſt formaliter actus voluntatis, ut patet tum ex prima concluſione, tum quia eſt actus formaliter liber; cùm intentio ſit meritoria vel demeritoria, digna præmio vel ſupplicio, & reſolutiva atque imperativa: hoc enim verbum, intendimus, apud magnates & principes, idem ſignificat ac *volumus*.

Intentio diſtinguitur à ſpe & deſiderio; quia intentio eſt actus efficax, ſpes verò & deſiderium ſunt actus ſæpè inefficaces, cùm ſint actus ipſam intentionem præſupponentes: ſolitò enim ſperamus & deſideramus ea quæ intendimus ſeu volumus: imò ſperamus & deſideramus, quia volumus, & non econverſo: ergo intentio, ſpes, & deſiderium ſunt actus diſtincti verſantes circa diverſa objecta formalia: nam intentio verſatur circa finem, ut per media obtinendum; nec nocet, quòd verſetur etiam circa media, quia non vult ea propter ſe, ſed propter finem: ſpes autem & deſiderium verſantur aliquando circa media, ex quorum adeptione ſolitò naſcitur intentio finis, ad quem ordinari poſſunt à nobis hujuſmodi media, ut ſuadet Philoſophus 3. ethic. dicens, *Conſultamus autem non de finibus, ſed de his quæ ad fines ipſorum perducunt*.

QUÆSTIO III.

An electio ſit actus voluntatis vel intellectus?

DIco, electionem eſſe ſubſtantialiter actum voluntatis, quo quis unum medium præ aliis acceptat, ut colligitur ex D. Damaſc. lib. 2. de fide cap. 22. ubi ait, *Electio eſt ex pluribus rebus unius præ aliis ſuſceptio*. Prob. Præferre ſeu ſuſcipere unum prę aliis pertinet ad voluntatem: nam 1. unum ſuſcipitur præ alio, quia eſt magis utile, quod continetur ſub bono: ſed voluntatis eſt reſpicere bonum: ergo etiam eligere utile & bonum. 2. Electio non dicitur vera nec falſa, ſed bona vel mala: ergo eſt actus voluntatis. Tandem, electio eſt actus liber: ergo eſt actus voluntatis. Nec valet dicere Ariſtotelem 6. Eth. docuiſſe electionem eſſe actum intellectus, quia ibi loquebatur antecedenter & præſuppoſitivè. Nec electionem eſſe actum prudentiæ, niſi concomitanter, cùm bona electio ſemper fiat prudentia & judicio concomitantibus.

Dico 2. Electionem eſſe tantùm de mediis. Nam electio ſequitur intentionem & amorem finis: dum aliquid eligimus, eſt propter aliud ſeu propter finem quem volumus & intendimus: ergo electio ſupponit finem obtinendum & conſequendum, non verò ut eligendum; ideòque electio non eſt de fine, ſed de mediis.

Dico 3. Electionem non eſſe niſi de his quæ à nobis aguntur. Ratio eſt, quia electio reſpicit finem ut obtinendum, ab eo qui eligit media: ergo electio eſt tantùm de rebus quæ à nobis ſeu ab eligente aguntur, id eſt, de mediis quæ ſubſunt actioni eligentis. Deinde, electio non eſt de impoſſibili cognito ut tali, cùm ele-

electio procedat ex intentione efficaci finis, & voluntas efficax non inclinet ad impoſſibilia: ergo electio non eſt niſi de his quæ à nobis aguntur, ſeu quæ nobis poſſibilia ſunt. *Dices*, Poſſumus intendere rem quæ à nobis fieri non poteſt: ergo poſſumus etiam eligere aliquid quod non fit à nobis. Prob. antecedens: Sæpè intendimus ſalvare amicum, qui à ſolo judice ſalvari poteſt: ergo. Reſp. Quòd liberatio amici licèt immediatè fiat & proveniat à judice, tamen fit à nobis mediatè, in quantùm noſtris precibus judicem inclinamus, ut amicum liberet; unde nego antecedens abſolutè loquendo, dum enim aliquid intendimus, à nobis fieri poteſt mediatè vel immediatè.

Dices, contra primam concluſionem: Si electio eſſet actus voluntatis, neceſſariò præſupponeret conſultationem intellectus, cùm voluntas ſit potentia cæca, quæ non poteſt ex ſe unum medium acceptare præ alio, veluti aptius & melius, ut optat bona electio: aliàs licitum eſſet eligere indignum ad dignitates & beneficia, quod eſt contra jus canonicum: ſed electio non præſupponit ex ſe neceſſariò conſultationem: ergo eſt actus intellectus. Probatur minor: Electio eſt propriè in Deo, ut concludunt Theologi ex variis ſacræ Scripturæ locis: ſed in Deo non eſt conſultatio, cùm ipſa tendat ad vitandum errorem in electione: ergo electio eſt formaliter actus intellectus. *Reſpondeo* electionem ex ſe ſupponere ſolùm judicium aut ſimplicem rei cognitionem, & per accidens ſeu ratione imperfectionis & ignorantiæ eligentis, qui convenientiam mediorum cum fine neque medium aptius cognoſcere poteſt ſine conſultatione & inquiſitione, præſupponere conſultationem; ac proinde electio eſt formaliter actus voluntatis, licèt in Deo qui perfectiſſimus eſt, non præſupponat conſultationem, quam ſupponit in nobis, qui ob ignorantiam unum medium

aliis præferre non volemus abſque inquiſitione & matura conſultatione.

Dices contra ſecundam concluſionem: Quilibet homo rationabiliter agens, eligit ſibi finem & eligit unum præ alio, ad cujus conſecutionem ſe totaliter occupat, & in cujus adeptione quieſcit, ut experientia docet: ergo electio eſt de fine ſicut de mediis. *Reſpondeo* hominem non eligere finem, ſed velle finem; id enim quod eligunt, & unum alteri præferunt homines, in quo ſe totaliter occupant, non eſt finis, ſed medium ad finem quem volunt; ut v.g. inter artes vel ſcientias potiùs eligunt unam quàm aliam prævia conſultatione, quia per hanc potiùs, quàm per aliam, perveniunt ad finem quem volunt, utpotè ad dignitates, honores, divitias, aut ad ſimilia quæ appetunt tamquam finem.

QUÆSTIO IV.

Utrum ex duobus bonis poſſit voluntas eligere minus bonum, vel ſaltem æquale?

DIco, minus bonum cognitum, ut tale, & voluntati propoſitum, poſſe eligi, relicto meliori. Prob. 1. Quod proponitur voluntati, ut bonum & ut utile ad aſſecutionem finis, eſt amabile & eligibile à voluntate: nam quod eſt bonum & cognitum, ut tale, eſt appetibile atque objectum voluntatis; quod eſt utile ad aſſecutionem finis, eſt aſſumptibile, ut medium ad finem; cùm media non eligantur nec ordinentur propter aliam rationem: ſed minus bonum cognitum ut tale, & voluntati propoſitum, eſt bonum & utile ad finis aſſecutionem: ergo eſt eligibile, relicto meliori. Prob. minor.

nor. 1. Majus & minus intra eamdem lineam non variant ſpecificè objectum, tam enim eſt objectum diſgregativum viſus, albedo ut ſex, quàm ut octo, &c. ergo minus bonum eſt objectum voluntatis, ſicut majus bonum, ideòque poteſt eligi relicto meliori. 2. Minus bonum propoſitum voluntati ſimul cum meliori, non opponitur contrariè nec contradictoriè cum bono meliori: ergo minus bonum propoſitum ut tale, non eſt malum bono oppoſitum, ſed bonum & utile.

Confirm. Majori & minori bono propoſitis voluntati, certum eſt, quòd voluntas poteſt manere ſuſpenſa, ſeu utrumque relinquere, ut probat experientia; videmus enim plures nolle bonum quod ipſis offertur & quod cognoſcunt ut tale: ergo poterit relinquere majus bonum, & eligere minus bonum cognitum ut tale. Antecedens eſt certum: Prob. conſeq. Majus bonum & minus bonum non connectuntur nec ſunt phyſicè unum: ergo ſi voluntas poſſit non eligere majus, nec minus ſimul, poteſt eligere minus tantùm, & relinquere majus. *Deinde*, Si voluntas non poſſet eligere minus bonum propoſitũ cum meliori, maximè quia melius magis attrahit & allicit voluntatem, quàm minus bonum, ut ait Gonet. ſed voluntas poteſt non attrahi nec allici à meliori bono, nec à minori ſimul propoſitis, cùm poſſit remanere ſuſpenſa: ergo poterit remanere ſuſpenſa tantùm circa melius, illudque relinquere, & eligere minus, ſeu ſequi allicientiam minoris boni.

Prob. 2. Electio eſt actus liber, ut ait Gonet. ergo poteſt eſſe de minori bono, relicto meliori. Prob. conſeq. Duobus mediis, aut bonis æqualibus, aut inæqualibus propoſitis, voluntas remanet libera quoad exercitium & quoad ſpecificationem: ergo ſi electio ſit actus liber, poteſt eligere quodcumque maluerit.

Confirm. Eccleſiaſt. 15. dicitur, *Ante hominem*

nem vita & mors, bonum & malum, quod placuit ei, dabitur illi: unde *Ly dabitur illi*, idem ſignificat, ac *eliget ſibi*, ut colligitur ex illis verbis, *Ad quodcumque volueris, porrige manum tuam*, id eſt, *elige*; ſed ex his verbis infertur voluntatem poſſe eligere aquam, v. g. quæ eſt minus bonum, aut ignem, & relinquere aquam, quamvis ſit melior igne: nam ſi homo non poterat eligere aquam, dato quòd ſit bonum minus, cur dixit ipſi propoſitis igne & aqua, *Ad quodcumque volueris, porrige manum tuam*? & ſi non poterat eligere mortem propoſitam ſimul cum vita, quare dixit *Quodcumque placuerit ei, dabitur illi*? ſi minus bonum nequeat placere voluntati, nec ab ipſa eligi relicto meliori, cùm ibi vita & mors, ignis & aqua, non ſint bona æqualia, & ipſa voluntas nequeat eligere minus bonum, nec medium minus utile: ergo voluntas ratione libertatis poteſt eligere aquam, relicto igne, ut bono meliori.

Reſp. Gonet. Sicut voluntas ex ſua libertate non habet quòd poſſit ferri in incognitum, ſed potiùs hoc ejus naturæ & inclinationi repugnat; ita nec quòd poſſit eligere id quod intellectus per judicium practicum repræſentat ut minus bonum, & per conſequens, ut reſpuendum. Contra: Secluſa cognitione voluntas eſt cæca; ergo nequit ferri in incognitum, licèt ſit libera; cùm nihil ſit ipſi præſens: at poſito judicio practico intellectus, minus bonum eſt ipſi præſens, ſicut melius: ergo poteſt eligere illud, cùm ſit libera, & melius bonum non alliciat phyſicè, ſed moraliter; aliàs voluntas non poſſet nolle bonum.

Obj. 1. Gonet. ex Ariſtot. 3. Ethic. cap. 3. ubi ait, *Quod cæteris ex conſultatione prætulimus, id eligibile eſt*; ſed intellectus in conſultatione, quæ electionem antecedit, nunquam præfert nec præferre poteſt medium minus *bonum*

num & minus utile, cognitum ut tale, meliori & utiliori; conſultatio enim fit ad hoc ut intellectus inter ſe conferat media quæ invenit, & præferat illud quod judicat magis utile & accommodatum ad finem obtinendum: ergo medium minus bonum & minus utile, cognitum ut tale, non poteſt eligi.

Confirm. Voluntas cùm ſit potentia cæca, non poteſt proſequi niſi objectum ab intellectu ſibi propoſitum: ergo non poteſt unum præeligere alteri, niſi intellectus judicet unum eſſe alteri præeligendum: atqui (ſubſumo) repugnat, quòd intellectus judicet minùs utile, apprehenſum ut tale, utiliori, & meliori eſſe præferendum: ergo & quòd voluntas illud per electionem alteri præferat. Prob. ſubſumptum: Ratio eligibilitatis in mediis, non aliundè provenit, quàm ex eorum utilitate, & proportione ſeu accommodatione ad finem: ergo repugnat, quòd intellectus judicet medium illud eſſe magis eligibile & alteri præferendum, quod cognoſcit eſſe minùs utile & accommodatum ad finis aſſecutionem.

Confirm. ampliùs: Objectum movet voluntatem eam alliciendo & trahendo, quæ motio *metaphorica* à Philoſophis appellatur: ergo non poteſt voluntas ferri in unum objectum præ alio, illudque præeligere, niſi ex parte illius major tractio & allicientia objectiva reperiatur, & per conſequens niſi aliquid melius & convenientius ab intellectu proponatur; talis enim tractio ſeu allicientia, & motio metaphorica, fit mediante bonitate & convenientia ab intellectu voluntati propoſita; unde ſicut incognita amare non poſſumus, ita nec præeligere ea quæ ut minùs bona, & minùs utilia voluntati per judicium practicum intellectus proponuntur.

Reſp. Ariſtotelem loqui de eo quod communiter nobis contingit; certum enim eſt, quòd illud

illud quod homines præferunt cæteris, eligunt; non verò de illo quod evenire poteſt, nec de illo quod fieri poteſt à voluntate, quia licèt oporteat eligere, quod eſt melius, hoc non eſt ſecundùm neceſſitatem eligentis, ſed tantùm ſecundùm convenientiam: unde neganda eſt conſequentia; quia licèt intellectus nequeat præferre minus bonum cognitum, ut tale, meliori; tamen voluntas poteſt eligere illud quod intellectus non præfert. Tum quia conſultatio intellectus non neceſſitat phyſicè voluntatem. Tum quia intellectus tenetur inquirere quod melius eſt, & judicare hoc eſſe melius alio, ut voluntas poſſit illud eligere, ſi velit, non verò, ut teneatur eligere; aliàs intellectus eſſet potentia ſuperior & perfectior, quod eſt falſum apud Scotiſtas. Ex quo patet falſitas conſequentiæ, primæ confirmationis, cùm voluntas poſſit operari contra judicium practicum intellectus, ſufficit enim ipſi ſola & ſimplex manifeſtatio objecti, ut operetur. Ad 2. confirm. nego conſequentiam, quia illa allicientia eſt moralis: ergo voluntas ratione libertatis poteſt conſentire minori, & per ipſam allici, cùm liberè conſentiat ſeu habeat virtutem porrigendi manum ad quodcumque voluerit.

Obj. 2. Voluntas non poteſt eligere ſeu velle malum ſub ratione mali: at ſi eligeret medium judicatum minus bonum, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali: ergo, &c. Minor prob. D. Thomas ait 1. part. q. 50. art. 1. ad 1. *Medium comparatum ad unum extremum, videtur aliud extremum, ſicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum*: Quam doctrinam accipit ex Ariſt. 3. Phyſ. cap. 1. ubi ait, *Medium eſt quodammodo ipſa extrema, ut media fidium, gravis ad ultimam dicitur, & acuta ad primam, fuſcum etiam album ad nigrum dicitur, & nigrum ad album*. Et ex Damaſc. lib. 2. de fide cap. 3. ubi docet Angelos dici immateriales &

incor-

incorporeos quantùm ad nos, & comparatos cum Deo dici materiales & corporeos; & ſic etiam crepuſculum aliquando vocatur dies, aliquando nox, aliquando medium quid, & utriuſque confinium: atqui minus bonum eſt quaſi medium inter majus bonum & malum: ergo comparativè ad majus bonum habet rationem mali, & per conſequens ſi homo eligeret minus bonum cognitum ut tale, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali.

Reſp. negando minorem, quia minoritas non eſt motivum eligendi, ſed bonitas, ut dixi ſuprà. Ad prob. Dico medium dupliciter comparari poſſe ad extremum, effectivè ſcilicet & appretiativè. 1. modo eſt, dum medium comparatur, quatenùs aliqua virtute poteſt fieri extremum, ut v.g. tepidum quod quieſcendo fit frigidum, & movendo fit calidum. 2. modo eſt dum medium æſtimatur & ponderatur, ut res emenda, ſimul cum extremo cujus eſt medium, ut v.g. ſi gratia ponderaretur ſimul cum gloria & peccato: ſic enim impoſſibile eſt, quòd gratia ſit ſeu æſtimetur ut peccatum, nec ut gloria, nec quòd habeat rationem ponderis peccati aut gloriæ, licèt effectivè ſeu aliqua virtute aut actione, gratia poſſit eſſe non entitativè, ſed demeritoriè peccatum, & meritoriè gloria: unde in forma reſp. D. Thomam & Ariſtotelem loqui de comparatione effectiva, non verò de comparatione appretiativa; nam fides non habet rationem nec pondus vitii, dum comparatur ad charitatem, quæ eſt major & perfectior, ut ait Apoſt. nec gratia ſanctificans reputatur ut peccatum, dum comparatur ad gloriam; nec quinquaginta nummi æſtimantur tanquam nihil, dum comparantur ad quinquaginta ſex; ſed effectivè, in ſenſu explicato. Neganda eſt igitur conſequentia, quia dum voluntas eligit minus bonum cognitum ut tale, relicto meliori, comparat illud ad melius ap-

pre-

pretiativè, idcircò non eligit illud, ut malum, nec de facto eſt malum, ſed ut minus bonum, aut ut bonum minoris pretii: v. g. dum mercator emit, eligit merces minoris pretii, quas tamen non eligit, nec emit ut malas, & præfert eas voluntariè & liberè aliis majoris pretii, quia *vult hoc potiùs quàm illud humana voluntas*. Ad D. Damaſc. Dico, quòd loquebatur quoad dependentiam, non verò abſolutè; intendebat enim ſuadere Angelos comparatos cum Deo dici materiales & corporeos quoad dependentiam, id eſt, dependere à Deo ſicut res materiales, licèt quantùm ad nos ſint independentes, cùm Angeli à ſolo Deo dependeant; aliàs in ordine ad Deum includerent formaliter materiam primam ſicut lapis, quod ridiculum eſt.

Obj. 3. In electione non ſimpliciter aliquid eſt volitum, ſed unum eſt volitum, alio rejecto ſeu repudiato; unde ſi propoſito medio meliori & minùs bono, voluntas iſtud eligeret, majus bonum cognitum ut tale repudiaret: ſed repugnat, quòd voluntas majus bonum cognitum ut tale fugiat & repudiet: ergo & quòd eligat minus bonum relicto meliori. Major patet, electio enim, ſi propriè ſumatur, eſt acceptio unius præ alio, id eſt acceptio unius repudiando alterum. Minor verò ſuadetur: Objectum nolitionis & fugæ, eſt malum ut tale: ſed medium magis bonum & utile, nec in ſe nec in ordine ad minùs utile poteſt habere rationem mali; ergo non poteſt à voluntate rejici.

Reſp. diſtinguendo minorem: Repugnat, quòd voluntas majus bonum cognitum ut tale fugiat & repudiet actu poſitivo, concedo: Actu negativo, ſeu quòd non accipiat, nec amet, nego. Voluntas enim eſt libera libertate exercitii, ideòque poteſt non amare bonum. Ad prob. diſt. majorem: Objectum nolitionis formalis, & fugæ poſitivæ, eſt malum ut tale, concedo: Nolitionis negativè ſumptæ, nego. Fuga ſi-

qui-

quidem dupliciter accipi poteſt, 1. poſitivè pro formali deteſtatione, & actuali receſſu, 2. pro non proſecutione objecti; unde neganda eſt conſequentia, quia voluntas eligendo minus bonum non haberet formalem deteſtationem, nolitionem actualem, aut fugam circa melius bonum, aliàs haberet illud in odium; ſed tantùm negativè, id eſt, nec amaret illud, nec odio haberet.

Obj. denique & probat, *Quòd ſi duo media omninò æqualia proponuntur, neutrum poteſt eligi, donec intellectus in uno aliquam rationem ſeu convenientiam excogitet, ob quam præmineat & præponderet alteri.* Quamdiù potentia indifferens non determinatur ad unam partem, nulla ſequitur operatio: ſed dum voluntati proponuntur duo media omninò æqualia, nihil eſt per quod voluntas determinetur ad eligēdum unum potiùs quàm aliud: ergo neutrum poteſt tunc eligi à voluntate. Major patet, minor verò ſuadetur: nam in eo caſu voluntas non determinatur ab ipſo objecto, cùm enim ſupponamus illa bona eſſe omninò æqualia, non eſt potior ratio, quare unum potiùs quàm aliud eam determinet. Non determinatur etiam ab intellectu, quia intellectus aliter non determinat voluntatem, quàm proponendo objectum. Neque etiam determinatur à ſeipſa, ratione libertatis qua pollet. Tum quia cùm voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens ductum rationis & cognitionem intellectus, numquam poteſt ſe determinare ad id quod omninò æquale & indifferens ipſi ab intellectu proponitur. Tum etiam quia, ut docet S. Thomas, à cauſa contingente & ſe habente ad utrumlibet, non exit actio determinata, niſi priùs determinetur ab alio: ergo dum voluntati proponuntur duo media omninò æqualia, nihil eſt, per quod voluntas determinetur ad eligendum unum potiùs quàm aliud.

Reſp. negando minorem, ad cujus prob. Dico

eo quòd voluntas determinatur à ſeipſa ratione libertatis qua pollet: nam voluntas diſtinguitur ab intellectu in hoc, nempè quia poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poteſt ſe determinare ad agendum, vel non agendum; & intellectus eſt determinatus ad videndum, propoſito objecto: ergo cùm dum proponuntur duo media omninò æqualia, nihil aliud requiratur, poteſt ſe determinare ad quod voluerit, cùm non ſit major ratio in uno quàm in alio ex parte ipſorum objectorum. Quia voluntas eſt libera in omni caſu libertate exercitii, & conſequenter poteſt amare unum medium ex duobus propoſitis, & non amare aliud. Ad 1. probationem, dico, quòd voluntas non ſequitur cognitionem intellectus, ita ut determinetur ab ipſa cognitione, cùm poſſit non ſe determinare ad unum objectum ipſi propoſitum; ſed ſequitur cognitionem velut conditionem requiſitam, ut poſſit ſe determinare: unde cùm cognitio intellectus non ſit cauſa efficiens determinationis, voluntas quæ eſt determinativa ſui ipſius, poteſt ſe determinare ad quodcumque voluerit. Ad 2. dico antecedens eſſe falſum, dum cauſa habet poteſtatem ſe determinandi, ſicut voluntas quæ determinat ſeipſam ad bonum propoſitum: ergo in voluntate eſt, per quod determinetur ad eligendum unum potiùs quàm aliud, nempè libertas, quamvis nihil ſit in uno, per quod ſit potiùs eligibile, quàm aliud; alias voluntas indigeret phyſica prædeterminatione, quod jam negatum eſt, vel non eſſet libera libertate exercitii, quod eſt falſum: unde inferendum eſt, voluntatem neceſſitari ad medii electionem, dato quòd ſit unicum, ſuppoſita efficaci intentione finis, quia intentio finis includit volitionem medii.

Confirmatur: Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 2. ait, *Contingit rationem opinari quòd melius eſt, & voluntatem non eligere quod oportet*, ſeu melius bonum,

bonum, quod eſt eligendum, relicto minori, in quo numquam peccaret aut deficeret voluntas, ſi non poſſet ſe determinare ad minus bonum cognitum ut tale per rationem. Unde D. Bernardus lib. de libero arbitrio versùs initium inquit, *Habet ſanè quocumque ſe verterit voluntas ſemper rationem comitem, non quòd ſemper ex ratione, ſed quòd numquam abſque ratione moveatur: eſt verò ratio data voluntati, ut inſtruat illam, non ut deſtruat; deſtruet autem, ſi neceſſitatem et ullam imponeret, quamvis pro arbitrio ſuo ſe volveret*: quibus verbis ille ſanctus Doctor tenet poſt Ariſtotelem, voluntatem non neceſſitari per judicium practicum ad melius bonum eligendum. Idem ſuadet illud Medeæ apud Ovidium dicentis, *Video meliora, proboque; deteriora ſequor*: ergo voluntas determinatur à ſeipſa in electione bona, ita ut poſſit eligere quodcumque voluerit, modò reperiat in utroque rationem boni quod eſt objectum volitionis.

DISPUTATIO VIII.

De conſilio, conſenſu, uſu & imperio.

CAuſa brevitatis cui ſtudemus, in hac diſputatione pertractandi ſunt cæteri actus humani.

QUÆ-

QUÆSTIO I.

Utrum conſilium formaliter ſit ſola inquiſitio rationis, vel etiam judicium ſeu ſententiam intellectus includens?

CONſilium in præſenti ſumitur pro actu interno deliberativo, quo homo in ſeipſo inquirit & judicat in particulari de his quæ eligere debet in quovis negotio. In hoc conſilio reperiuntur tres actus intellectus, quorum 1. eſt inquiſitio de medio eligendo, 2. eſt comparatio mediorum inventorum inter ſe, & ſeparatio utilium ab inutilibus, 3. eſt judicium utilioris: nam antequàm voluntas eligat unum medium prææalio, intellectus priùs adinvenit media per inquiſitionem, poſteà ipſa comparavit inter ſe, & ſeparavit utilia ab inutilibus, tandem judicavit iſtud eſſe utilius illo, & poſt tale judicium, voluntas eligit illud, ſi velit, cùm non neceſſitetur per judicium. Difficultas igitur eſt, an conſilium, prout reperitur in hominibus, conſiſtat in ſola inquiſitione mediorum, vel in ſolo judicio quo media comparantur inter ſe, & utilia ab inutilibus ſeparantur; vel in illo judicio ſeu ſententia qua unum judicatur utilius alio; vel ſimul in inquiſitione mediorum & ſententia ſeu judicio practico, ut vult Gonet.

Dico, conſilium formaliter ſumptum non conſiſtere in ſola inquiſitione mediorum, nec in inquiſitione, & judicio ſeu ſententia ſimul; ſed in illo judicio medio, quo intellectus comparat media inter ſe cum fine, & ſeparat utilia ab inutilibus, id eſt, in judicio quod ſequitur inquiſitionem, & præcedit ſententiam. Prob. 1. Conſilium non poteſt dari de aliqua re, quin priùs res cognoſcatur

catur tam quoad *an ſit*, quàm quoad *quid ſit*: ergo conſilium non conſiſtit in ſola inquiſitione mediorum. Conſequentia eſt certa, quia per inquiſitionem res ſeu medium cognoſcitur quoad *an ſit*, & quoad *quid ſit*. Prob. antecedens: In conſiliis exterioribus, antequàm conſiliarius proferat ſuum judicium aut conſilium, inquirit an res ſit & quid ſit? & re cognita, dat conſilium: ergo res eſt adinventa per inquiſitionem antecedenter ad conſilium, ideòque conſilium non conſiſtit in inquiſitione mediorum, nec in judicio aut ſententia qua judicat hoc medium eſſe eligendum; quia ſententia ſemper eſt poſt conſultationem, ſeu conſilium, ut patet etiam in judice condemnante reum, qui profert judicium ſeu ſententiam poſt conſilium, aliàs condemnaret ſeu judicaret temerè: ergo conſilium non conſiſtit in judicio ſeu ſententia qua intellectus judicat iſtud medium eſſe utilius alio, ſed tantùm in illo judicio medio quo intellectus comparat media inter ſe, & ſeparat utilia ab inutilibus. Ratio eſt, quia conſilium eſt id ex quo oritur ſententia; ſed ſententia ſeu judicium quo iſtud medium judicatur utilius alio, oritur ex illo actu intellectus quo comparatur cum alio, & ab illo ſeparatur tamquàm utile ab inutili: ergo talis actus qui eſt judicium medium, eſt conſilium.

Obj. Gonet. Conſilium eſt quidam rationis practicæ diſcurſus, & veluti quidam ſillogiſmus prudentiæ, cujus concluſio eſt judicium ſeu ſententia: unde ſicut in ſpeculativis præmiſſæ ſolùm inchoativè ſunt ſillogiſmus, completæ autem per concluſionem quam inferunt, ſimul cum ea perfectum ſillogiſmum efficiunt; ita in practicis inquiſitio rationis ſolùm inchoativè eſt conſilium, completa autem per judicium, ſimul cum ipſo conſilium perfectè & completè efficit & componit.

Confirm. Tam in conſilio communi plurium

quàm in particulari cujuſcumque, ſi multiplicatis difficultatibus non pervenitur ad judicium ſeu deliberationem & ſententiam, ſed ipſa in alium diem vel horam differtur, communiter omnes ſentiunt & dicunt conſilium non eſſe completum: ergo conſilium, ſecundùm communem modum concipiendi & loquendi, non ſolùm inquiſitionem & conſultationem de mediis, ſed etiam judicium ſeu ſententiam de eorum convenientia & bonitate importat.

Confirm. ampliùs: Si judicium eſſet omninò extra conſilium, illud nullo modo reperiretur in Deo; ſed hoc dici nequit: ergo nec illud. Sequela majoris patet; nam in Deo non reperitur inquiſitio ſeu conſultatio de mediis: ergo ſi in ea ſolùm conſilium conſiſteret, & judicium ſeu ſententiam de convenientia mediorum non importaret, nullo modo reperiretur in Deo. Minor verò prob. ex variis Scripturæ locis, in quibus Deo & Chriſto paſſim attribuitur conſilium: nam Job. 12. dicitur: *Apud ipſum eſt ſapientia & fortitudo, & ipſe habet conſilium & intelligentiam*: At hæc verba debent in ſenſu proprio & non metaphorico accipi, cùm ex hoc nullum ſequatur inconveniens: ergo & conſilium reperitur in Deo.

Reſp. Conſilium convenire cum ſillogiſmo prudentiæ, quia ſicut ſillogiſmus in ſpeculativis conſtat tribus propoſitionibus, etiam conſilium conſtat tribus actibus intellectus: tamen diſconvenit, quia ſillogiſmus conſtat eſſentialiter & pro formali tribus propoſitionibus, conſilium verò conſtat tribus actibus de materiali ſignificato, de antecedenti, & de conſequenti: non verò de formali, ſicut v. g. beatitudo formalis quæ plura importat, & de formali ex Goneto conſiſtit in ſolo actu viſionis: ergo conſilium conſiſtit in unico actu pro formali, licèt de antecedenti & de conſequenti importet alios actus, inquiſitionis ſcilicet & ſententiæ. Ad 1. confirm.

Dico,

Dico, quòd eſt vera, ſi conſilium ſumatur extenſivè, ſeu quantùm ad ea quæ præcedunt & ſubſequuntur, non verò ſi ſumatur intenſivè & formaliter, quia, ut jam dixi, inquiſitio mediorum præcedit conſilium, cùm intellectus nequeat comparare unum medium ad aliud, niſi poſt inquiſitionem, nec proferre ſententiam, niſi poſt conſilium. Ad 2. confirm. Dico majorem eſſe falſam: nam ex noſtra ſententia solùm ſequitur conſilium non eſſe in Deo pro formali, ſeu prout eſt judicium quo intellectus comparat unum ad aliud, & ſeparat utile ab inutili: idem inconveniens ſequitur etiam ex ſententia Goneti; nam inquiſitio mediorum, in qua per ipſum conſiſtit conſilium, nequit eſſe in Deo: non autem pro connotato & conſequenti, ſed prout importat judicium liberum, nempè decretum voluntatis, aut intentionem, vel reſolutionem, in quo ſenſu loquitur Apoſt. ad Epheſ. *Operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ*, id eſt, ſecundùm reſolutionem, aut decretum voluntatis ſuæ; aliàs ſequeretur, quòd conſilium eſſet formaliter & ſubſtantialiter actus voluntatis, quod Gonet. non concedit: ſic etiam intelligendæ ſunt aliæ authoritates.

Quæres, an conſenſus ſit actus realiter diſtinctus ab electione? Reſp. quòd dum voluntas per conſenſum fertur ad plura media, tunc talis conſenſus eſt actus realiter diſtinctus ab electione, ut ait Gonet. dum autem fertur in unicum medium, tunc conſenſus & electio ſolùm ratione differunt; quia conſenſus ſic conſideratus eſt actus inefficax, & acceptat media ſine excluſione; at electio eſt actus efficax, & eſt ad unum medium, alia excludendo: ergo conſenſus & electio ſunt duo actus realiter diſtincti, ſi conſenſus ſumatur, prout fertur ad plura; & unus & idem realiter, dum fertur ad unicum medium.

QUÆSTIO II.

An in noſtra voluntate reperiatur uſus poſt electionem, qui ſit actus diſtinctus ab illa?

DIco, præter electionem mediorum, dari in voluntate actum quo cæteras potentias applicat ad operandum, qui *uſus activus* appellatur. Prob. Uſus eſt actus quo voluntas applicat potentias ſibi ſubditas ad operandum circa media, & potentiæ ſubditæ voluntati applicantur ad operandum circa media priùs electa ab ipſa voluntate; ideòque electio eſt prior illo actu quo voluntas applicat potentias ſubditas ad operandum circa media electa, qui appellatur *uſus activus*: ergo uſus eſt actus poſterior actu electionis, & conſequenter uſus & electio diſtinguuntur realiter.

Confirm. Ea quæ non diſtinguuntur realiter nec multiplicantur, unum nequit eſſe ſine alio; ſed actus electionis poteſt eſſe ſine uſu activo: ergo uſus & electio ſunt duo actus realiter diſtincti. Prob. minor 1. Poteſt quis ſibi eligere domum, eamque præferre aliis, & ſtatim mori, tunc illa electio eſſet abſque ullo uſu. 2. Prius poteſt eſſe ſine poſteriori, vel ſaltem præſupponitur eſſe, antequàm illud ſit; ſed electio rei eſt prior uſu ejuſdem: ergo ſunt duo actus diſtincti.

Dices: Uſus & fruitio ſunt ejuſdem potentiæ & ejuſdem objecti, nam ſunt actus voluntatis, ſunt de mediis; ergo ſunt idem actus. Reſp. negando conſequentiam; nam intentio & fruitio ſunt ejuſdem potentiæ & ejuſdem objecti ſeu finis, tamen ſunt duo actus, quia reſpiciunt illum finem ſucceſſivè & ſecundùm diverſas formalitates: ergo uſus & electio licèt ha-

habeant eamdem potentiam & idem objectum, nihilominùs debent eſſe duo actus, cùm reſpiciant idem objectum ſucceſſivè & ſecundùm diverſas formalitates, cùm per electionem voluntas tendat in medium præcisè ratione proportionis & utilitatis quam habet cum fine, & per uſum tendat ad media, prout ſunt à parte rei, & electa.

Dices 2. Plures ſunt entitates quæ habent diverſa munera, ut v.g. gratia quæ dicitur excitans, quatenus reſpicit noſtrum conſenſum ponendum; & adjuvans, dum reſpicit conſenſum poſitum: ergo idem actus poteſt dici uſus & electio. Reſp. negando conſequentiam; quia illæ entitates, ut gratia &c. non ſunt termini diverſarum productionum ſucceſſivarum, ut ſunt uſus & electio.

Dices: 3. Uſus eſt operatio illa, ad quam applicamus rem aliquam, ut monet D. Thomas qu. 16. art. 1. ſicut equitare dicitur uſus equi; ſed talis operatio non eſt actus voluntatis, cùm hujuſmodi operatio ſubſiſtat in potentiis ſubditis voluntati, ut in potentia loco motiva, viſiva & aliis: ergo nec Uſus eſt actus voluntatis. *Diſtinguo* majorem: uſus activus de quo loquimur, eſt operatio illa ad quam applicamus rem aliquam, nego; uſus paſſivus, concedo: & conceſſa minori, nego conſequentiam. Uſus propriè dictus ſeu quatenus ſumitur pro applicatione ſeu motione qua voluntas applicat potentias ſibi ſubditas ad operandum circa media ad finem intenſum conducentia, eſt duplex, activus ſcilicet & paſſivus: prior eſt ille qui applicat aliquid ad aliud, vel ſibi, ſive illud ſit medium, ſive finis; unde D. Auguſtinus lib. 1. de Trinit. cap. 10. ait, *Qui re aliqua fruitur, dicitur eadem uti, quia per fruitionem eam ſibi applicat*: ideoque uſus ille qui applicat alteri aut ſibi, eſt activus. Uſus paſſivus eſt ille qui ex activo reſultat, ſeu ex motione & applica-

tione potentiæ; iſte poſterior eſt operatio illa ad quam applicamus rem aliquam, alter verò ſeu activus, eſt actus voluntatis, ut docent D. Thomas & Scotus. *Inſtabis*: Uſus activus eſt in brutis, cùm in ipſis exiſtat uſus paſſivus; ſed non habent voluntatem, ut eſt manifeſtum: ergo uſus activus non eſt actus voluntatis. Reſpondeo, uſum non eſſe propriè in brutis, quamvis ipſorum potentiæ applicentur ad operationem per appetitum ſenſitivum; hoc enim fit inſtinctu naturæ, & non liberè, ut requiritur ad proprium uſum.

QUÆSTIO III.

An imperium ſit actus rationis, & quis?

DIco, quòd imperium eſt ſubſtantialiter actus voluntatis; præſupponit tamen actum intellectus ſeu rationis. Ita omnes Scotiſtæ. Prob. Imperium conſiſtit formaliter in illo actu cui correſpondet obedientia, cùm obedire & imperare ſint correlata, & ſubordinentur ſicut ſuperius & inferius: ſed obedientia eſt actus voluntatis: ergo imperium eſt etiam actus voluntatis. Major de ſe patet. Minor prob. 1. Obedientia exprimitur his verbis Chriſti: *Non ſicut ego volo, ſed ſicut tu vis*: ergo obedientia eſt actus voluntatis. 2. Quilibet ſubditus aut inferior cenſetur obediens imperio, quo v. g. Princeps ait, *fac hoc*, dum vult *facere hoc*: ergo obedientia eſt actus voluntatis.

Confirm. Votum obedientiæ apud Religioſos nihil aliud eſt, quàm abnegatio propriæ voluntatis: Et verus obediens eſt ille qui non habet aliam voluntatem, quàm voluntatem ſui ſuperioris: ergo imperium & obedientia ſunt formaliter

liter actus voluntatis. Præterea, dum Princeps imperat *in ſcriptis*, illud imperium externum correſpondet actui voluntatis; ait enim, *Hoc edictum exprimit meam voluntatem ſeu imperium, aut mandatum meum*. & ſubditi dicuntur formaliter obedientes per actum conſenſus, ſeu conſentiendo imperio aut mandato: at conſenſus attribuitur formaliter voluntati, ut ait Gonet. hìc: ergo imperium & obedientia ſunt formaliter actus voluntatis.

Prob. 2. Imperium eſt actus illius potentiæ cui cæteræ obediunt: ſed omnes potentiæ animæ & corporis obediunt voluntati, non autem intellectui: ergo voluntas eſt quæ imperat. Major eſt certa. Prob. minor: Intellectus obedit voluntati, voluntas enim captivat intellectum in obſequiū fidei, cùm nullus ſit actus fidei, qui non dependeat ab actu voluntatis: at non dependet ſicut v. g. charitatis actus dependet ab actu intellectus; nam voluntas dependet ab intellectu quia eſt cæca, ideòque indiget luce, intellectus verò non poteſt dependere à voluntate, niſi quia non eſt liber, ſeu dominus ſui actus, nullum aliud motivum dependentiæ inveniri poteſt: ergo dependet à voluntate ſicut inferior potentia à ſuperiori. Omnes potentiæ corporis obediunt voluntati tantùm; nam moveo me de uno loco ad alium, quando volo & quia volo; non autem dum cognoſco, nec quia cognoſco, & ſic de aliis potentiis: ergo potentiæ animæ & corporis obediunt voluntati.

Confirm. 1. Omnes creaturæ obediunt voluntati divinæ, ut poteſt colligi ex illo Chriſti dicentis Deo Patri Luc. 22. *Non mea, ſed tua voluntas fiat*, & ex Joa. 6. *Veni in mundum, non ut faciam voluntatem meam, ſed ejus qui miſit me*. Per *Ly voluntatem* intelligitur mandatum: ergo voluntatis eſt imperare, & voluntati obediunt omnia, non verò intellectui cujus eſt videre omnia. 2. Intellectus in nobis non poteſt

compellere voluntatem, ut exequatur ejus imperium, quia voluntas eſt omninò libera, ideòque non poteſt compelli ab intellectu: ergo intellectus non poteſt imperare voluntati; nam qui imperat, ratione virtutis imperativæ & authoritatis, habet vim compellendi ſubditos. 3. ex Goneto q. ſequenti, imperium eſt actus liber: ergo eſt actus voluntatis.

Obj. 1. Gonet. Imperium eſt præcipuus actus prudentiæ, unde dicebat olim Architas Pitagoreus: *Exercitium dux regit, navigium nauclerus, mundum Deus, hominem mens, mentem prudentia*: atqui prudentia eſt virtus intellectualis, ut docet Phil. 6. Eth. cap. 4. ergo imperium eſt actus ab intellectu elicitus & in eo receptus.

Reſp. imperium eſſe actum prudentiæ, ſicut amor eſt actus cognitionis, id eſt, concomitanter, non verò formaliter, quia imperium debet ſemper eſſe cum prudentia, ſicut amor cum cognitione, & ita debent intelligi Ariſtoteles & D. Thomas. Unde imperium eſt actus prudentiæ ratione concomitantiæ, quia numquam debet eſſe ſine prudentia, non verò actus à prudentia elicitus.

Obj. 2. Sicut obedire pertinet ad inferiorem, ita imperare ad ſuperiorem; quia correſpondent ſibi invicem, imperare & obedire: ſed ratio ſeu intellectus eſt id quod in homine ſuperius & pręſtantius eſt, juxta illud Ariſt. 10. Ethic. cap. 7. *Mens eſt eorum omnium quæ in nobis ſunt præſtantiſſima*: ergo imperium ad intellectum pertinet.

Confirm. Lex eſt quoddam præceptum & imperium; atqui lex non eſt actus voluntatis, ſed intellectus; unde nomine lucis in Scriptura ſignificatur, ut patet ex illo Proverb. 6. *Mandatum lucerna eſt, & lex lux*, & cap. 8. gubernare & concedere leges attribuitur ſapientiæ, quæ in intellectu reſidet; nam loquens de ſe divina Sapiētia ait, *Per me reges regnant, & legum conditores juſta decernunt: per me principes imperant, &*

poten-

potentes decernunt juſtitiam: ergo imperium non eſt actus voluntatis, ſed intellectus.

Reſp. negando minorem: Voluntas enim eſt ſuperior & præſtantior intellectu, ut fusè probant Philoſophi noſtri. Ad authoritatem Ariſtotelis, dico Philoſophum nomine *mentis* aut *rationis* intelligere animam, quoniam loquebatur de omni eo quod diſtinguitur à parte ſenſitiva, qua etiam conſtat homo; ideòque loquebatur conjunctim de intellectu & voluntate, quæ ſunt eorum quæ homo continet præſtantiſſima; ergo non extollebat intellectum ſuper voluntatem, ſed animam, & intellectum, & voluntatem ſuper partem ſenſitivam, ad quam comparabat animam, ut probant hæc verba *eorum omnium quæ in nobis ſunt*. Ad confirm. nego minorem, ut dicimus in tract. de legibus. Ad probationem, dico, quòd lex non dicitur lux formaliter & ſubſtantialiter, ſed objectivè ſeu regulativè: nam regula, conſtitutiones, & ſtatuta dirigunt actus humanos, ſicut lux regulat & dirigit greſſus noſtros. Ad 2. authoritatem, dico, quòd gubernare & condere leges attribuitur ſapientiæ concomitanter, nempè quoniam reges imperant ſapientia concomitante, ſicut amantes amant cognitione præcededente; non autem formaliter, cùm ſic ſoli voluntati conveniat.

Obj. 3. Imperare alicui eſt ordinare ipſum ad aliquid, ait D. Thom. ei intimando & denunciando, quid debeat agere vel omittere; ſed ordinare, intimare & denunciare, ſolùm ad rationem pertinent: ergo imperium eſt actus rationis. Major patet: non poteſt enim ſuperior aliquid velle & imperare, niſi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando vel denunciando ut illud faciat. Minor verò prob. quoad utramque partem: nam in primis ordinare dicit comparationem unius ad aliud: ergo formaliter includit actum rationis conferentis.

Confirm. ut enim ait Cajetanus hìc art. 1. *Quicquid ordinis in naturalibus & voluntariis eſt, à ratione proficiſcitur, & in illam reſolvitur: opus enim naturæ, eſt opus intelligentiæ, & electiones in quibus maximè apparet ordo, quia ſunt eorum quæ ſunt ad finem propter finem, à conſilio proficiſcuntur, ordinante hoc ad illud.* Deinde, intimâtio & denunciatio nihil aliud eſt, quàm quædam manifeſtatio, ſeu declaratio & locutio: atqui manifeſtare & loqui non pertinent formaliter ad voluntatem, ſed ad intellectum qui eſt velut os aut lingua ſubſtantiæ ſpiritualis, juxta illud Pſalm. 36. *Os juſti meditabitur ſapientiam*, & licèt in voce & ſcriptura ſit manifeſtatio & locutio, tamen non eſt ibi, niſi inquantùm ſignificant locutionem quæ eſt in intellectu; nam voces & ſcripturæ ſunt ſigna conceptuum: ergo ordinare, intimare & denuntiare, ſolùm ad intellectum pertinent.

Reſp. negando majorem, formaliter loquendo; quia intimatio aut denunciatio non eſt formaliter imperium, ſed modus imperii, ſeu intimatio imperii. Tum quia patet ex verbis, quibus Gonet. probat majorem, quæ ſunt hæc: *Non poteſt enim ſuperior velle & imperare, niſi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando vel denunciando, ut illud faciat*: ergo imperare & velle ſunt ejuſdem potentiæ, & ideò ſicut manifeſtatio aut intimatio volitionis non eſt formaliter volitio, ſed quid ſequens; ita ſimiliter denunciatio imperii non eſt formaliter imperium, ſed aliquid conſequens. Tum quia ſi ſubditus abſens adimpleret voluntatem ſuperioris imperantis, per revelationem Dei cognitam, ille ſubditus verè obediret Maſſiliæ v.g. Regi imperanti Pariſiis, & tunc revelatio eſſet reſpectu illius, quòd denunciatio aut intimatio eſſet reſpectu aliorum ſubditorum: ſed illa divina revelatio non eſſet formaliter imperium: ergo nec intimatio. Ad confirm. Dico, verba Cajetani

eſſe

eſſe vera in ſenſu antecedenti, non autem in ſenſu formali & immediatè elicitivo: certum enim eſt, quòd quidquid ordinis eſt in naturalibus & voluntariis, à ratione proficiſcitur antecedenter, quia intellectus antecedit voluntatem repræſentando objecta, quæ voluntas prohibet aut imperat; at imperium & alii actus qui ſunt ordinis, non ſunt ab intellectu elicitivè, nec formaliter; aliàs uſus & electio non eſſent actus voluntatis, quod eſt contra Gonetum, vel eſſent ſine ordine, id eſt, non eſſent ordinis, quod eſt falſum. Unde patet, *deinde*, non eſſe contra nos, licèt intimatio & locutio ſint actus intellectus, juxta illud, *Os juſti meditabitur ſapientiam*, cùm locutio & intimatio non ſint formaliter imperium.

Quæres, an ad omnes actus liberos voluntatis ſupponatur imperium? Reſp. ſimplicem volitionem vel intentionem finis non præſupponere imperium: Nam ſimplex volitio finis, eſt primus actus voluntatis: ergo imperium quod eſt etiam actus voluntatis, ſupponit volitionem, & non è converſò.

Quæres iterùm, an omnes actus & motus qui ſunt in homine, poſſint ſubdi imperio? Reſp. actum intellectus quantùm ad exercitium ſubdi imperio; quia conſideratio intellectus poteſt eſſe medium ad aſſequendum aliquem finem, v. g. ſcientiam: ergo voluntas poteſt imperare intellectui, & applicare eum ad ſtudium. Actus appetitus ſenſitivi ſubdi imperio voluntatis, ut colligitur ex illo Geneſ. 4. *Subter te erit appetitus tuus*. Actus potentiarum vegetativarum non ſubdi imperio rationis, quia natura non ſubditur imperio voluntatis humanæ: at potentiæ vegetativæ ſequuntur formam naturalem, & agunt merè naturaliter: ergo &c. Tandem, motus membrorum exteriorum ſubdi imperio quantum ad motum localem, quia motus de uno loco ad alium eſt liber.

Ut clariùs conſtet imperium eſſe ſubſtantialiter actum voluntatis, hanc addo rationem: Imperium debet eſſe in illa potentia quę non poteſt cogi ab aliis, & quæ facit quidquid ei placet, quin aliæ poſſint eam impedire; & cui imputatur executio ſeu productio omnium actuũ, ſive bona ſive mala ſit: ſed voluntas in homine eſt illa potentia quæ non poteſt cogi ad exercitium ſui actus, cùm poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poſſit non agere, ut fatentur omnes; & intellectus ſæpè cogatur à voluntate, quæ ipſum, dum vult, divertit à cognitione, & contemplatione objecti: voluntati etiam imputatur executio omnium actuum, ſive meritoria, ſive demeritoria ſit, ut eſt manifeſtum: ergo imperium eſt actus voluntatis. Confirmatur: D. Anſelmus de concept. virgin. apud Scotum in 4. diſt. 49. quæſt. 4. §. *ad rationem*, ait: *Voluntas movet ſe contra judicium aliarum potentiarum, & omnes alias movet ſecundum imperium ſuum*: ergo voluntatis eſt imperare, cùm ſit domina ſuorum actuum, aliarumque potentiarum. Inſuper: Imperium ſignificat decretum, ut pro certo habemus in legiſlatoribus, qui pro uno & eodem ſumunt decretum & imperium; ſed decretum eſt actus voluntatis, cùm ſit actus libertatis: ergo imperium eſt etiam actus voluntatis, tam divinæ cui ſubjiciuntur omnia ſive in eſſendo ſive in operando, quàm creatæ cui ſubjiciuntur actus aliarum potentiarum & ſubditorum: dicere enim ſuperiori, Quid vis à me? idem eſt ac ei dicere, Quid mihi imperas?

TRACTATUS V.

De Moralitate actuum humanorum.

POſtquam egimus de actibus humanis, nunc de eorum affectionibus, nimirùm de bonitate & malitiæ agendum eſt; cùm ad complementum noſtræ Theologiæ concernant, & multa ſcitu digniſſima contineant; unde ſit

DISPUTATIO V.

De Moralitate in communi.

HAnc diſputationem priùs pertractare neceſſe eſt; tum quia cognitio generis multùm juvat ad cognitionem ſpecierum; tum quia genus ſpeciem præcedit.

QUÆSTIO UNICA.

Quid ſit moralitas actuum humanorum, quidvè addat ſupra libertatem?

ADvertendum eſt, *morale*, ſumi multipliciter: 1. prout provenit *à more*, quod idem eſt, ac conſuetudo, aut mos. 2. pro inclinatione naturali ad aliquid agendum. 3. ſumitur pro imputabilitate actus ad laudem, vel vituperium, ad

ad præmium vel ad pœnam. Difficultas eſt de moralitate in hoc tertio ſenſu, & quærit, an illa moralitas conſiſtat in libertate, vel in relatione actus liberi ad regulam ſuam.

Dico 1. libertatem eſſe quidem fundamentum moralitatis actuum humanorum, non tamen ipſam moralitatem formaliter. Prob. 1. pars Secluſa libertate, nulla datur moralitas in actu, cum à libertate habeat, quòd poſſit ſubjici regulis morum, & ab eis dirigi & menſurari, ſicut ſecluſa albedine unius parietis, nulla in ipſo remanet ſimilitudo ad alium album: ergo libertas eſt fundamentum moralitatis actus, ſicut albedo eſt fundamentum relationis ſimilitudinis. Deinde, eſſe phyſicum actus, præſupponitur ad eſſe morale ejuſdem, & eſſe morale fundatur in phyſico, ut patet in auro cujus eſſe phyſicum præſupponitur ad eſſe morale, quod accipit à voluntate principis; ſed libertas actus eſt in genere phyſico: ergo eſt fundamentum moralitatis, & valoris, ſeu bonitatis aut malitiæ actus.

Prob. 2. pars: Si moralitas eſſet formaliter libertas actus, moralitas non poſſet variari ſine variatione phyſica libertatis, & dum actus de bono moraliter, fieret moraliter malus, libertas mutaretur: ſed hoc eſt falſum: ergo & illud unde ſequitur. Prob. minor: Qui v.g. manducaret carnes liberè feria quinta ante mediam noctem, & continuaret manducare uſque ad horam primam poſt mediam noctem cum eadem libertate, illa comeſtio ante mediam noctem eſſet bona moraliter, & poſt eſſet moraliter mala, libertas tamen eſſet eadem: ergo moralitas poteſt mutari de una ſpecie ad aliam, libertate non variata. Deinde, moralitas poteſt augeri, quin augeatur libertas; poteſt enim homo cum eadem libertate dare pauperi medietatem panis, & alteri panem integrum; tunc eleemoſyna facta iſti eſſet moraliter major eleemo-

moſyna facta illi: ergo libertas non eſt formaliter moralitas actus, nec moralitas actus formaliter libertas.

Dices 1. Actus eo ipſo, quòd eſt liber, eſt moralis: ergo moralitas eſt formaliter libertas. Prob. antecedens 1. ex Scoto in 2. diſt. 40. §. *de ſecundo dico*, ubi ait: *Prima ratio bonitatis actus eſt ex convenientia ejus ad efficiens, à quo actus dicitur moralis, quia liberè elicitus.* 2. Actus liber prout liber non eſt neceſſarius: ſed prout neceſſarius non eſt moralis: ergo prout liber eſt moralis. Reſp. negando antecedens. Ad 1. prob. ejus, dico Doctorem non loqui in ſenſu formali, ſed tantùm cauſali aut fundamentali, ut v. g. qui diceret: *Iſte paries eſt ſimilis alteri quia eſt albus*, non intenderet ſuadere albedinem eſſe formaliter ſimilitudinem, ſed tantùm fundamentaliter. Ita ſimiliter loquitur Doctor. Ad 2. prob. nego minorem: Nam actus prout neceſſarius, eſt moralis fundamentaliter tantùm.

Dices 2. Nullus eſt actus liber qui non ſit moralis, & nullus eſt moralis qui non ſit liber: ergo libertas eſt formaliter moralitas. Reſpondeo negando conſequentiam: Quia ad hoc ſufficit, quòd libertas ſit fundamentaliter moralitas, ſicut albedo ſufficit, ut omne album ſit ſimile alteri, & omne ſimile albo ſit album, licèt albedo non ſit formaliter ſimilitudo, ſed tantùm fundamentum ſimilitudinis.

Dico 2. Moralitatem non conſiſtere in denominatione extrinſeca. Prob. Denominatio extrinſeca eſt illa quæ provenit à forma quæ non exiſtit in ſubjecto, ut v. g. viſio qua paries denominatur viſus, quæ quia non exiſtit in pariete, denominatio eſt extrinſeca; ſed actus liber non dicitur moralis, id eſt moraliter bonus, vel moraliter malus, per formam non exiſtentem in ipſo: ergo moralitas non conſiſtit in denominatione extrinſeca. Prob. minor: 1. Moralitas importat formaliter habitudinem actus ad regu-

lam,

lam morum ſic vel ſic proponentem objectum: ſed illa habitudo actus eſt in ipſo actu: ergo denominatur per formam exiſtentem in actu libero. 2. Forma denominans actum moralem eſt conſtitutiva actus in aliqua ſpecie moralitatis, & ſpecificè diſtinctiva: nam ſi actus ſit moraliter bonus, debet diſtingui per moralitatem ab actu moraliter malo: ergo actus liber ſit moraliter bonus, vel moraliter malus per aliquid intrinſecum, non verò per meram denominationem extrinſecam. *Deinde*, moralitas actus reſultat ex actu libero, & lege aut regula, & fundatur in actu quem denominat conformem legi aut regulæ: ergo eadem ratione moralitas non debet conſiſtere in denominatione extrinſeca.

Dico 3. quòd Moralitas actuum humanorum ſita eſt in relatione actus liberi ad regulam ſuam, reali tranſcendentali.

Prob. 1. pars: Eſſe moralitatis eſt ad aliud: ergo moralitas actuum eſt formaliter relatio. Prob. antecedens: Moralitas eſt ordo conformitatis aut difformitatis actus liberi ad regulas morum: ergo eſt ad aliud. Prætereà, in naturalibus aut artificialibus, ratio formalis, eſt ordo aut relatio ad ideas aut regulas: ita in moralibus formalis ratio moralitatis debet ſumi ex relatione quam actus humani dicunt ad regulam.

Prob. 2. pars: Illa relatio reſultat ex extremis, nempè ex actu libero & ex regula morum: ergo eſt realis. Antecedens eſt Scoti in 1. diſt. 17. q. 2. dicentis, *Hæc autem bonitas nullum principium proprium activum habet*, quod idem eſt, ac ſi dixiſſet, *Non ſit per motum*: ergo reſultat ex extremis realibus, & eſt intrinſecùs adveniens; ſed relatio intrinſecùs adveniens, & cujus extrema ſunt realia, eſt realis: ergo moralitas conſiſtit in relatione reali.

Dices: Moralitas poteſt variari, quin actus varie-

rietur : ergo non eſt relatio realis, ſed rationis. Conſequentia eſt certa, cùm forma realis non poſſit advenire ſubjecto, nec ab ipſo auferri ſine mutatione intrinſeca ejuſdem. Prob. antecedens: Celebrare Miſſam in Templo eſt actus bonus: at ſi accedat interdictum Eccleſiæ, eſt actus malus, abſque ulla variatione actus liberi: ergo &c. Reſp. negando antecedens, ad cujus prob. dico, quòd accedente interdicto, celebratio Miſſæ ſuſcipit novum ordinem, ſeu novam relationem aut moralitatem, & mutatur de bona in malam.

Prob. 3. pars. Relatio tranſcendentalis eſt illa quæ eſt indiſtincta à fundamento, quia cùm ſit entitativè & realiter fundamentum, eſt extra prædicamentum relationis; ſed moralitas eſt indiſtincta ab actu libero, ſicut dependentia à Deo eſt indiſtincta à creatura, & quemadmodum nulla creatura poteſt exiſtere, quin dependeat, ita nullus actus liber poteſt eſſe abſque aliqua moralitate: ergo eſt relatio tranſcendentalis. *Deinde*, relatio prædicamentalis habet correlationem realem: ſed relatio conformitatis aut moralitatis, nullam correlationem realem habet in regula morum, ſicut relatio dependentię non habet correlationem realem in Deo creatore: ergo non eſt prædicamentalis, ſed tranſcendentalis.

Dices, Relatio menſurabilis ad menſuram eſt prædicamentalis; ſed relatio moralitatis ſic ſe habet: ergo. Reſp. diſtinguendo majorem: Si ſit intrinſecùs adveniens & indiſtincta à fundamenta, nego: Si ſit diſtincta & extrinſecùs adveniens, concedo; unde neganda eſt conſequentia, quia moralitas eſt menſurabilitas indiſtincta, & reſultans ex poſitione regulæ morum & actus, ſicut relatio conformitatis aut difformitatis humanæ ad voluntatem Dei.

Quæres, an ſint tantùm duæ regulæ moralitatis? Reſp. cum Doctore quolib. 18. affirmativè.

vè. Prima eſt lex divina poſitiva, aut lex naturalis; ſecunda verò eſt ratio noſtra. Prima eſt remota, & ſecunda eſt proxima: Quia nihil aliud eſt quod poſſit laudabiliter dirigere actus humanos, & impoſſibile eſt, quòd lex divina & dictamen rectæ rationis malè dirigant eos.

Dices, Lex divina poſitiva, aut naturalis, aut divina voluntas ſupponit àctum eſſe bonum vel malum; lex enim judicat actus humanos eſſe tales, quia reipſa tales ſunt, & præſertim dum actus ſunt boni aut mali ab intrinſeco, ex objecto eſſentialiter bono vel malo: ergo lex illa non poteſt eſſe prima regula bonitatis moralis. Conſequentia probatur: Regula ponitur, ut actus qui fieri debet, fiat rectè & bonus; unde ſi lex ſupponat bonitatem vel malitiam in actibus humanis, non poteſt eſſe eorum regula. *Reſpondeo* negando antecedens abſolutè & formaliter loquendo: actus enim ſunt boni vel mali formaliter, quia concordant vel repugnant legi æternæ & rationi. Ideò ſi per impoſſibile non eſſet lex æterna, nec ratio, non daretur actus moraliter malus, quia non eſſet contra regulas morum; ex quo ſequitur omne peccatum eſſe rebellionem & prævaricationem, juxta illud Pſalm. 118. verſ. 119. *Prævaricantes reputavi omnes peccatores terræ, ideò dilexi teſtimonia tua*; quod ſecluſa lege dici non poteſt: quare ut actus noſtri ſint moraliter boni, reſpiciendæ ſunt leges aut regulæ morum, ut ſuadet Seneca dicens, *Sapientiſſimus eſt ille qui vitæ rectitudinem non ignorat, & juxta regulæ rigorem ſuos componit mores.*

DIS-

DISPUTATIO II.

De ſpeciebus moralitatis.

DUæ dumtaxat ſunt moralitatis ſpecies, bonitas ſcilicet & malitia moralis, de quibus hìc more Scholaſtico agendum eſt; ideò ſit

QUÆSTIO UNICA.

In quo conſiſtat bonitas moralis actuum humanorum?

DIco 1. quòd quamvis ad bonitatem moralem actus requiratur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti ſunt illi debita ſecundùm rectam rationem, non conſiſtit tamen formaliter in illa collectione. Nec valet obiicere Scotum in 2. ubi ait, *Bonitas actus moralis eſt ex aggregatione omnium convenientium actui*; Quia loquitur in ſenſu cauſali, non verò in ſenſu formali, ut exponunt Scotiſtæ. Prob. ratione: Forma eſſentialis alicujus rei non poteſt componi ex pluribus, ita ut in pluribus conſiſtat. Tum quia conſiſtit in indiviſibili. Tum quia non eſt unum per accidens, nec per aggregationem, ut v.g. exercitus: ergo bonitas moralis non poteſt conſiſtere in aggregatione ſeu collectione eorum omnium, quæ debita ſunt actui libero.

Dico 2. quòd bonitas moralis non conſiſtit in aliquo reſpectu rationis. Prob. Actus moraliter

liter bonus, eſt bonus realiter, poſitivè, & intrinſecè: ergo bonitas moralis non eſt reſpectus rationis, nec mera denominatio extrinſeca in actu; ſed quædam forma realis realiter in ipſo exiſtens, cùm forma ſit in actu eo modo quo denominat illum.

Dico 3. Bonitatem moralem formaliter conſiſtere in relatione, aut reſpectu reali ad objectum, ut conſonum regulis morum. Prob. Homo v.g. eſt formaliter bonus bonitate phyſica & in eſſe naturæ, præcisè quia habet à parte rei modum eſſendi convenientem naturæ hominis phyſicè ſumptæ: ergo ita ſimiliter, ut homo ſit moraliter bonus, debet habere modum convenientem naturæ humanæ in eſſe moris; atqui modus ille eſt relatio, aut ordo ad objectum, ut conſonum regulis morum; nam ut volitio alicujus rei, aut objecti, ſit laudabilis & digna præmio, oportet, quòd illa res ſit conſona legi D. & rectæ rationi naturali; cùm ſit moraliter mala & digna pœna, dum eſt diſſona: ergo bonitas moralis conſiſtit formaliter in relatione ad objectum, ut conſonum regulis morum.

Dices: Relationi nihil eſt contrarium, ut dicunt Logici; ſed bonitati morali contrariatur malitia: ergo bonitas moralis non conſiſtit in relatione. Reſp. diſtinguendo majorem: Relationi nihil contrariatur phyſicè, concedo majorem; moraliter & ex vi legis aut præcepti, nego; & conceſſa majori, nego conſequentiam: Quoniam bonitas moralis conſiſtit in relatione moraliter ſumpta, ſeu in ordine ad legem, non verò prout eſt relatio præcisè ſeu phyſicè ſumpta, in quo ſenſu loquuntur Dialectici; aliàs quælibet relatio eſſet bonitas, v.g. eſus carnis non habet contrarium ſi ſumatur phyſicè, ſed ſi ſumatur moraliter ſeu in ordine ad præceptum jejunandi, habet contrarium, nempè abſtinentiam vel jejunium: ita

ita ſimiliter dicendum eſt de relatione, de qua eſt quæſtio.

Ex dictis colligitur, quid dicendum ſit de malitia morali, quæ eſt altera ſpecies moralitatis oppoſita bonitati morali; ſuppoſito enim quòd bonitas moralis formaliter conſiſtat in reſpectu ad objectum, ut conſonum regulis morum, oportet, quòd malitia conſiſtat in reſpectu ad objectum ut diſſonum, cùm contrariorum eadem ſit ratio. Omitto ſecundum articulum in quo Gonetus quærit, *Utrum indifferentia ſit aliqua ſpecies moralitatis, media inter bonitatem & malitiam*; quoniam hæc quæſtio dependet in ſua reſolutione ab alia infrà agitanda, nempè *an detur actus indifferens in individuo?* nam ſi detur actus indifferens in individuo, qui nec bonus nec malus ſit moraliter, ut dicemus, indifferentia eſt ſpecies moralitatis media inter bonitatem & malitiam.

Dices iterùm contra eamdem, ſeu tertiam concluſionem: Deus non concurrit ad malitiam ſicut concurrit ad bonitatem, ut ſuadet Tridentinum ſeſſ. 6. can. 6. anathematizans dicentem proditionem Judæ non minùs eſſe opus Dei, quàm vocationem Pauli: ergo bonitas humanorum actuum non poteſt conſiſtere in relatione reali. Probatur conſequentia: Deus non concurrit ad formale relationum, ad quas per Philoſophos non datur motus, nec actio: ergo ſi bonitas non conſiſtat in aliquo abſoluto, ſed relativo, Deus non concurrit ad bonitatem, ſicut non concurrit ad malitiam. *Reſpondeo* negando conſequentiam; ad probationem, dico Deum concurrere ad relationem bonitatis concurrendo cum termino ſeu regula, & fundamento ſeu entitate actus à quibus cauſatur, ſicut concurrit ad proprias paſſiones, concurrendo ſimul cum eſſentia, ut ex illa reſultent, ut advertit noſter Felix Matritenſis. Quod verificari non poteſt de actu malo, qui reſultat ab actu prout

ab

ab homine deficiente ſolùm,hinc eſt,quòd Deus concurrit ad materiale peccati ſeu ad entitatem actus, non autem ad formale quod eſt defectus aut deformitas;& concurrit ad materiale actus boni & ad formale ſimul cum fundamento & termino,à quibus reſultat.

DISPUTATIO III.

De principiis moralitatis.

TRia ſunt moralitatis principia, ſcilicet objectum, circunſtantiæ, & finis, quia actus non poteſt eſſe bonus vel malus moraliter ex alio capite.

QUÆSTIO I.

An prima & ſpecifica moralitas in actibus humanis, ex objecto deſumatur?

DIco,primariam & ſpecificam actuum humanorum moralitatem, ſeu bonitatem aut malitiam ſumi ex objectis, non quidem in eſſe rei & phyſicè, ſed in eſſe morali, & ut conſonant vel diſſonant rationi. Ita Scotus in 2. diſt.7. §. *ad ſolutiones*.

Prob. Actus humanus primariò ſpecificatur ab illo quod primò & neceſſariò reſpicit, ſeu ad quod tendit; ſed actus humanus primò & neceſſariò reſpicit objectum ut conſonum aut diſſonum rationi: ergo bonitas aut malitia primaria & Specifica actuum humanorum, ſumitur ex objecto. Prob. minor: Actus liber pri-

primò reſpicit objectum; nam non reſpicit primò circumſtantias, quæ ſunt accidentia in actu libero, ut jam dixi: ergo primò reſpicit objectum, & ex ipſo, ut conſono vel diſſono rationi, ſumit ſuam moralitatem ſpecificam, ſeu bonitatem vel malitiam.

Confirm. D. Auguſt. epiſt. 52. ait, *Mores noſtros ex eo quod quis diligit dijudicandos eſſe, quia non faciunt bonos neque malos mores, niſi boni vel mali amores*: ergo ex D. Aug. mores ſeu actus morales habent bonitatem vel malitiam ex amore, & amor eſt bonus vel malus ex objecto amato, quod dum eſt conſonum rationi, amor eſt bonus; & dum eſt diſſonum, amor eſt malus, ut colligitur ex illo Oſee 9. *Facti ſunt abominabiles, ſicut ea quæ dilexerunt*.

Dices: Scotus quolib. 18. §. *de tertio principali*, ait, *Eſt in actu aliqua differentia accidentalis ſeu concomitans actum, ut eſt differentia objectorum*: ergo ex Scoto, differentia quam actus ſumunt ex objectis, ut diſſonis, aut conſonis rationi, non eſt primaria & eſſentialis, ſed accidentalis. Reſp. negando conſequentiam: Quia licèt differentia ſit accidentalis, tamen eſt primaria; quia ut ait Scotus in 1. diſt. 17. q. 3. bonitas & malitia ſunt differentiæ accidentales.

Dices 2. Levare feſtucam bono fine, eſt actus bonus, & levare eam malo fine, eſt actus malus: ergo actus humani non ſumunt primariò moralitatem ſpecificam ex objecto. Reſp. in hoc caſu finem non habere rationem finis ſeu circunſtantiæ, ſed objecti, cùm objectum morale ſit illud propter quod fit, & ad quod tendit actus liber.

Dices 3. Una & eadem res poteſt ſimul eſſe objectum actus boni & mali v. g. pecunia quæ eſt objectum liberalitatis & avaritiæ: ergo actus humanus non poteſt ſumere moralitatem ſuam ſpecificam ab objecto. Probatur conſequentia: Objectum eſt in ſe unum uniuſve ſpeciei: ergo ne-

nequit tribuere uni & eidem actui bonitatem & malitiam alteri diſtincto. *Reſpondeo* cum Caſpenſi & aliis, actum non ſumere bonitatem vel malitiam ab objecto conſiderato in eſſe naturæ, ſed in eſſe moris; res autem quæ eſt una in eſſe entis phyſici & naturæ, poteſt eſſe multiplex in eſſe moris, vel propter diverſum modum tendendi in ipſam, ut v.g. pecunia quæ conſiderari poteſt ut diſtribuenda ex liberalitate pauperibus, & ut ex avaritia conſervanda, ſicque objectum non eſt unum, ſed duplex. Idem patet ex corpore naturali, quod eſt ſub diverſis formalitatibus objectum phyſicæ & medicinæ.

Dices 4. Voluntas honeſtè & piè vivendi eſt bona & laudabilis, non ab objecto, quia objectum eſt commune omnibus virtutibus: ergo falſum eſt actus humanos ſumere ſpecificam moralitatem, ſeu bonitatem vel malitiam ab objecto, cùm objectum nullam habeat ſpeciem. *Nego* conſequentiam, quia ille actus ſeu voluntas rectè vivendi, licèt ſit circa objectum commune in actu ſignato & præcisè aut purè objectivè ſumpto, tamen in exercitio eſt actus ſingularis, eſtque ſpeciei determinatæ in genere moris; ſicut enim proponens malè & inhoneſtè vivere, ad vitia ſingularia declinat, & unum non omnia ſimul amplectitur. Ita proponens benè & rectè vivere, ad virtutem particularem ſuos dirigit actus, ex qua actus veluti ex objecto ſuam deſumit bonitatem; quia objectum in moralibus ſe habet, ut forma dans ſpeciem actui morali, inquit D. Thomas; ſicut in naturalibus forma dat rei eſſe ſpecificam & eſſentiale, ac diſtinctivum primò & per ſe; vel, ut ait Scotus loco citato, quia prima bonitas competit volitioni ex eo, quòd ipſa tranſit ſuper objectum conveniens tali actui ſecundùm dictamen rectæ rationis.

QUÆ-

QUÆSTIO II.

An omnis actus humanus, tam internus quàm externus, aliquam bonitatem aut malitiam moralem deſumat à circunſtantiis?

DIco actus, voluntatis interiores deſumere à circunſtantiis aliquam bonitatem vel malitiam. Ita Scotus in 2. diſt. 7. §. *de ſecundo dico*. Prob. 1. Furari in loco ſacro, præter malitiam quam deſumit ex objecto injuſtitiæ, quam omne furtum deſumit, deſumit aliam ex circunſtantia qua fit ſacrilegium, & eſt malitia ſpecie diverſa; ſed velle furari, quod eſt actus internus, eſt peccatum, & malum deſumens malitiam ex objecto injuſtitiæ, ſicut actu furari: ergo ſi furari in loco ſacro, quod eſt actus externus, deſumat malitiam à circunſtantia loci, qua fit ſacrilegium, oportet quòd velle furari in loco ſacro, quod eſt actus internus, deſumat aliquam malitiam à circunſtantia.

Confirm. Velle occidere hominem eſt peccatum, aut actus malus; at velle occidere Patrem, aut Sacerdotem, eſt peccatum gravius, & actus pejor, & SS. Patres multùm exaggerant malitiam & deformitatem, quam actus mali ſumunt à conditione perſonæ, vel à circunſtantia loci, aut temporis: ergo ille actus internus deſumit aliquam malitiam à circunſtantia.

Obiicies: Nulla circunſtantia poteſt dare bonitatem aut malitiam actui interiori, quin ſit volita; ſed ut volita, eſt objectum voluntatis: ergo falſum eſt, quòd actus internus deſumat aliquam bonitatem à circunſtantia, niſi ſub conceptu & ratione objecti. Reſp. diſtinguendo majorem: Nulla circunſtantia poteſt dare boni-

tatem vel malitiam actui, quin ſit volita primariò & formaliter, nego: Quin ſit volita concomitanter, concedo. Certum enim eſt, quòd qui occideret Sacerdotem ignoranter, peccatum non eſſet gravius ratione circumſtantiæ; ſed non requiritur, quòd ſit volita primariò & formaliter ut objectum, ſed concomitanter ſeu ut circumſtantia rei; unde nego minorem, cùm objectum voluntatis debeat eſſe volitum primariò & formaliter.

Quæres 1. an ex ſingulis circumſtantiis proveniat actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis, vel ſolùm ex aliquibus? Reſp. Nullam eſſe circumſtantiam moralem, quæ non addat aliquid bonitatis aut malitiæ ubicumque reperitur in ratione circumſtantiæ moralis; quia nulla eſt circumſtantia moralis, quæ non ſit conſona vel diſſona rationi; aliàs non eſſet moralis, ſed phyſica.

Quæres, an quando actus uno tantùm inſtanti durat, habeat aliquam bonitatem aut malitiam ex circumſtantia durationis? Reſp. affirmativè: nam dilectio Dei perſeverans per horam integram, eſt laudabilior & melior, quàm dilectio citò tranſiens, cùm ſit majus obſequium Deo factum; & odium proximi perſeverans per unam horam integram, eſt pejus & dignius majori pœna, quàm aliud quod per unicum inſtans dumtaxat duraret; ſed illud augmentum bonitatis aut malitiæ, provenit à circumſtantia durationis: ergo &c.

Dices contra reſponſionem primi dubii: Quælibet circumſtantia ut talis, eſt accidens & quid extrinſecum actui humano, ut dictum eſt in proprio loco: ergo nequit illi tribuere bonitatem, nec malitiam intrinſecam, quin tranſeat in objectum, quod neceſſariò requiritur ad ſpecificandum actum humanum, juxta ea quæ dicta ſunt in præcedenti quæſtione; quia quod eſt extrinſecum alicui, nequit communicare illi intrin-

trinſecè effectum. Reſpondeo negando conſequentiam: nam ut aliquid extrinſecum tribuat actui effectum ſuum, ſufficit, quòd afficiat illum, eique adjungatur; ut patet de accidentibus phyſicis, quæ quamvis ſint quid intrinſecum reſpectu ſubjecti ſubſtantialis, nihilominùs tribuunt effectum intrinſecum, cùm verum ſit dicere, quòd paries eſt intrinſecè albus per albedinem, licèt ipſa albedo ſit extra quidditatem ejus. *Inſtabis*: Actus nequit deſumere bonitatem vel malitiam intrinſecam ex circumſtantia, niſi dicat ordinem intrinſecum ad illam, quem non dicit: ergo. *Nego* inſtantiam quoad ſecundam partem, nempè actum non dicere ordinem ad circumſtantiam, ſaltem ordinem ſecundarium & accidentalem; quia actus dicit ordinem primarium, ſpecificum, & eſſentialem ad objectum, & ſecundarium ad circumſtantiam. *Inſtabis* iterùm: Sunt aliquæ circumſtantiæ quæ mutant ſpeciem actus humani, ut ſancit Tridentinum: ergo actus humanus dicit ordinem ſpecificum & eſſentialem ad circumſtantias. *Nego* conſequentiam, quia circumſtantiæ mutantes ſpeciem, non mutant ſpeciem eſſentialem & primariam actus, ſicut objectum; ſed ſolùm accidentariam & ſecundariam: nam furti actus, ex objecto eſt eſſentialiter malus, & accidentaliter ex circumſtantia loci, fit ſacrilegium; & ideò non eſt neceſſe, quòd circumſtantia tranſeat in objectum, ut tribuat actui bonitatem vel malitiam intrinſecam; v.g. lapis ut niger, & lapis ut rotundus, ſunt diverſæ ſpeciei accidentalis, ratione accidentium.

Dices contra reſponſionem ſecundi dubii: Si duratio tribueret actui humano aliquam moralitatem, ſequeretur, quòd major duratio actus boni daret ipſi majorem bonitatem, & conſequenter infinita duratio daret infinitam bonitatem; ſed hoc eſt improbabile: ergo actus nullam deſumit bonitatem ex circumſtantia

durationis. *Nego* ſequelam, quia ut objectum aut circunſtantia tribuat actui infinitam bonitatem aut malitiam, non ſufficit, quòd habeat infinitatem, ſed neceſſe eſt, quòd actus tendat ad objectum aut circunſtantiam modo infinito, ut patet de actu dilectionis aut charitatis, quo Deus diligitur à juſtis ſuper omnia, qui non eſt infinitus, licèt tendat ad objectum infinitum, quia tendit ad ipſum Deum modo finito.

Circunſtantia aſſignatur ſolitò duplex, formalis ſcilicet & objectiva. Prior eſt illa quæ ſe tenet ex parte actus, qualis eſt intenſio, remiſſio, vel duratio; poſterior verò eſt ea quæ ſe tenet ex parte objecti, qualis eſt, verbi gratia, major vel minor quantitas furti, &c. Circunſtantiæ formales augent bonitatem vel malitiam actus intra eamdem ſpeciem: certum enim eſt, quòd dilectio inimici eò eſt bona, quò eſt intenſior. Objectivæ verò non augent ſemper bonitatem vel malitiam actus intra eamdem ſpeciem, ſicut formales, quia aliquando addunt moralitatem ſpécie diverſam, cùm afferre poſſint actui humano motivum virtutis ſpecie diverſum, ut patet de circunſtantiis ſpeciem mutantibus. Ut circunſtantię formales tribuant bonitatem vel malitiam, non eſt neceſſe, quòd præcognoſcantur & intendantur, ſed ſufficit, quòd cognoſcatur & intendatur actus: diligens inimicum elicit actum bonum, quin cognoſcat gradus amoris ſui; ſufficit, quòd cognoſcat inimicum & velit ipſum amare: at circunſtantiæ objectivæ, ut tribuant bonitatem vel malitiam debent præcognoſci & intendi, ad minus indirectè, quia occiſio Sacerdotis facta cum cognitione & intentione occidendi laicum, nullam malitiam deſumit ex circunſtantia Sacerdotii: ergo circunſtantia objectiva debet præcognoſci, ut mutet ſpeciem actus humani.

QUÆ-

QUÆSTIO III.

An actus humani deſumant à fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, ſpecie diverſam ab ea quam habent ex objecto?

ADvertendum eſt, finem (qui eſt circunſtantia *cur*) eſſe duplicem, proximum ſcilicet & remotum. Proximus eſt finis operis: Remotus eſt finis operantis. Qui v.g. occideret maritum Magdalenæ, intendens habitare cum ipſa, mors mariti eſſet finis operis ſeu objectum, & fornicatio eſſet finis operantis. Difficultas non eſt de fine operis, ſed de fine operantis; & quærit, an actus humanus ſeu occiſio, deſumat aliquam malitiam ex circunſtantia operantis, ſeu ex fornicatione?

Dico, quòd actio humana ultra bonitatem vel malitiam quam ſumit ex objecto, habet aliam ex fine operantis. Prob. Illud quod pœnitens tenetur explicare in confeſſione, eſt malum quod auget malitiam actus, vel addit novam malitiam; aliàs pœnitens non peccaret etiam ſi taceret illud: ſed ſi pœnitens furatus fuiſſet gladium cum firma intentione occidendi Petrum, teneretur in confeſſione explicare, nedum finem actus ſeu furtum, ſed etiam finem ſuum qui eſt finis operantis, nempè homicidium: ergo finis operantis addit actui aliquam malitiam. Idem dico de bonitate, dum finis operantis eſt bonus ſeu honeſtus, & conveniens rationi; v. g. qui daret eleemoſinam Turcæ, ut fieret Chriſtianus, actus ſeu eleemoſina deſumeret bonitatem ex fine proximo qui eſt objectum, nempè motivum miſericordiæ & charitatis; ſed deſumeret etiam bonitatem ex fine operantis, ſeu ex motivo

converſionis: ergo actus humani deſumunt aliquam bonitatem vel malitiam à fine operantis.

Dico 2. quòd bonitas aut malitia quam actus humanus deſumit à fine operantis, eſt diverſa ſpecie ab ea quam habet ab objecto. Ratio eſt, quia actus bonum finem & bonum objectum habens, fundat duas conformitates ad rationem ſpecie diſtinctas, ut infertur ex prima concluſione, vel duas deformitates, ſi actus habeat malum objectum & malum finem extrinſecum; nam iſte actus, *volo jejunare propter pœnitentiam*, pertinet ad virtutes diverſas, *volo furari propter adulterium*, pertinet ad diverſa vitia: ergo bonitas aut malitia quam actus humanus deſumit ab objecto & à fine remoto, ſunt diverſæ ſpeciei.

Quæres, an ut actus ſit bonus moraliter, ſufficiat bonitas finis proximi ſeu objecti, an verò neceſſariò ultra illam requiratur, quòd ad aliquem finem remotum, putà ad Deum ordinetur? Reſpondeo cum Doctore in 1. diſt. 1. quæſt. 3. §. *quantum ad primum*, negativè: nam ut actus ſit bonus, ſufficit, quòd habeat objectum honeſtum, dummodò non ponatur prava aliqua circumſtantia: v. g. dare eleemoſynam pauperi propter miſeriam ſublevandam, ſecluſo alio fine, eſt opus honeſtum & conforme divinæ voluntati: ergo eſt opus moraliter bonum, ex ſola bonitate objecti. *Dices*: Apoſtol. 1. ad Corinth. 10. ait: *Quidquid facitis, in gloriam Dei facite*. Reſpondeo ex verbis Apoſtoli inferri melius eſſe agere propter gloriam Dei, quàm propter objectum honeſtum; non autem, non eſſe bonum agere propter objectum bonum: unde Apoſtolus non ſtatuit in ſola gloria Dei bonitatem moralem actus, ſed tantùm majorem bonitatem.

Dices iterùm: Deus eſt ultimus finis noſter:

ſter, ut conſtat ex variis ſacræ Scripturæ locis: ergo, ut opera noſtra ſint bona, debent ordinari ad Deum ut ad ultimum finem; illum enim diligere tenemur ſuper omnia, cæteriſque præferre finibus. *Nego* conſequentiam de ordinatione explicita, directè & immediatè omnia opera ordinante in Deum; ſufficit, quòd implicitè tendant in ipſum, quamvis eum ſuper omnia diligere teneamur: quia non tenemur eum ſic diligere continuò, cùm præceptum de Deo diligendo ſit affirmativum & poſitivum, quod non obligat ſemper, ſed aliquo determinato tempore. Quòd actus noſtri ad virtutem & honeſtatem ordinati, implicitè ordinentur in Deum, patet, quia quælibet honeſtas aut virtus dicit ordinem ad Deum, ut ad centrum totius bonitatis & honeſtatis.

DISPUTATIO IV.

De concurſu multiplicis moralitatis in eodem actu.

EXaminatis omnibus principiis & circumſtantiis moralitatis, modò agendum eſt de concurſu moralitatis, vel de comparatione unius ſpeciei cum alia.

QUÆSTIO I.

An idem numerò actus poſſit ſimul habere duas ſpecies moralitatis, putà bonitatem ex ſubjecto, & malitiam ex fine operantis; vel econtra?

DIfficultas non eſt, an idem numero actus à voluntate elicitus, poſſit eſſe bonus & malus ſucceſſivè; certum enim eſt, quòd ſi objectum mutetur de bono in malum, volitio quæ erat bona, fiet mala: v. g. qui vellet veſci carnibus feria quinta, illa volitio eſſet moraliter bona; at ſi hæc volitio perſeveraret uſque ad feriam ſextam, proculdubio de bona fieret mala: ſed eſt, an unus & idem numero actus ſimul & ſemel, in eodem tempore, poſſit eſſe bonus & malus ex diverſis principiis, ſcilicet bonus ex objecto, & malus ex fine operantis? ut v. g. an eleemoſina data propter vanam gloriam, ſit ſimul bona & mala? bona ex objecto eleemoſinæ, quod eſt bonum; & mala ex fine operantis, qui eſt malus?

Dico 1. quòd quando objectum actus eſt bonum, & finis operantis malus, ut v. g. in caſu ſuppoſito de eleemoſina, actus non eſt ſimul bonus & malus, ſed totaliter malus. Hæc ſententia eſt communior oppoſita, & colligitur ex Scoto in 2. diſt. 40. §. *De ſecundo dico*, verſu ultimo, ubi ſic loquitur: *Patet igitur quòd ſola bonitas finis, etiam cùm intenditur ſecundum rectam rationem, non ſufficit ad bonitatem actus, ſed requiruntur aliæ circumſtantiæ ſecundùm ordinem prædictum, ad hoc quod bonitas ſit*: ergo ex Doctore, dum aliqua circunſtantia actus non eſt bona, bonitas non eſt in actu; ſed in caſu propoſito, volitio dandi eleemoſinam propter

va-

vanam gloriam habet malum finem: ergo non eſt bona.

Prob. Objectum ex ſe bonum tribuit bonitatem actui, quatenùs eſt conforme legi & rectæ rationi; nam ſi objectum eſſet diſſonum rationi aut legi, licèt ex ſe eſſet bonum, nullam bonitatem moralem tribueret actui: v. g. qui reddit debitum uxori in loco ſacro, licèt objectum ſit bonum, tamen non tribuit bonitatem huic actui, quoniam actus non deſumit ſuam bonitatem moralem ex objecto quatenus eſt objectum, ſed quatenus eſt conforme legi & rationi: hinc eſt, quòd in loco ſacro nullam bonitatem moralem tribuit actui, cùm licèt ſit objectum, ſit diſſonum rectæ rationi & legi atque honeſtati morali; ſed objectum actus propter malum finem eliciti, non eſt conforme legi nec rectæ rationi: ergo nullam bonitatem moralem tribuit actui quem finis vitiat. Prob. minor: Qui dat eleemoſinam propter vanam gloriam, habet objectum diſſonum rationi & legi. Tum quia ſub hac ratione includit ab intrinſeco rationem medii ad conſecutionem mali. Tum quia eleemoſina data propter vanam gloriam, ſub hac ratione, eſt materia ex qua naſcitur malum, nempè vana gloria: ergo objectum actus propter malum finem eliciti, non eſt bonum nec conforme rectæ rationi; idcirco cùm non tribuat bonitatem moralem actui, quatenus objectum, ſed quatenus conſonum rationi, ſequitur, quòd actus eſt malus, dum finis operantis eſt malus, licèt objectum ſit bonum.

Confirm. Conformitas objecti ad rationem, provenit ex intentione & cognitione agentis, id eſt, oportet, quòd ratio dictet talem actum eſſe bonum, & quòd voluntas velit illud, ut conforme ad regulas morum & ad rationem; ſed eleemoſina data propter vanam gloriam, non poteſt intendi à voluntate, ut conſona rationi,

nec cognoſci ut talis ab intellectu: ergo nullam bonitatem moralem tribuit actui. Prob. minor: Eleemoſyna non poteſt intendi, niſi ut volita & ut eſt finis operis: ſed eſt volita ab operante ut medium ad finem, ſeu vanam gloriam; atqui volita ut tale medium, non poteſt eſſe volita ut conſona rationi, quia ut medium non habet majorem conformitatem quàm finis cujus eſt medium: ergo non poteſt tribuere bonitatem moralem actui.

Prob. 2. Intentio dandi eleemoſynam propter inanem gloriam eſt vitioſa: ergo eleemoſyna illa nequit influere bonitatem moralem in actum, nec eſt actus bonus moraliter. Conſequentia eſt certa: nam, ut eleemoſyna ſit actus moraliter bonus, oportet, quòd intentio aut voluntas alliciatur motivo miſericordiæ; & ut infundat bonitatem in actum, oportet, quòd intentio ſit moraliter bona. Probatur antecedens 1. Intentio vanæ gloriæ, eſt cauſa intentionis dandi eleemoſynam, cùm finis operantis ſit cauſa finis operis, nec daret eleemoſynam, niſi vellet laudari ab hominibus: ergo intentio dandi eleemoſynam eſt vitioſa, ſicut intentio vanæ gloriæ, cùm intentio intrinſecè ſpecificetur ab alia ad quam ordinatur, & à qua cauſatur. Hinc eſt, quòd ille actus eleemoſynæ eſt moraliter malus, & nequit tribuere bonitatem actui. Prob. 2. Lucæ 2. *Si oculus tuus nequam fuerit, totum corpus tuum tenebroſum erit*, id eſt, ſi intentio fuerit mala, totum opus erit malum, ut habetur apud expoſitores: ſed qui dat eleemoſynam pauperi propter vanam gloriam, aut mulieri indigenti ob adulterium, habet malam intentionem: ergo omnes intentiones ſubordinatæ & minùs principales, inter quas eſt intentio dandi eleemoſynam, ſunt malæ & vitioſæ, ſicut principalis.

Dico 2. quòd quando objectum actus eſt malum, & finis bonus, ut v. g. cùm quis furatur

ad dandam eleemoſynam, actus eſt totaliter malus. Hæc concluſio eſt etiam Scoti loco laudato §. *de primo*, ubi ait cum Dionyſ. *Bonum eſt ex perfecta cauſa, & malum ex quocumque defectus*; ibidem ait: *Bonitas actus moralis eſt ex aggregatione omnium convenientium actui*: ergo ex Doctore, quando objectum actus eſt malum, licèt finis ſit bonus, eſt totaliter malus. Prob. Non ſunt facienda mala ut eveniant bona. Saul Rex reprehenſus fuit, eo quòd quædam ſpolia contra mandatum Dei conſervaret propter bonum finem, ut legitur 1. Reg. 15. *Factum eſt autem Verbum Domini ad Samuel, dicens: Pœnitet me quod conſtituerim Saul Regem: quia dereliquit me & verba mea opere non implevit*: ſed furtum eſt malum: ergo licèt ex furto eveniat bonum, quod eſt finis intentionis furandi, tamen furtum eſt opus malum. Tandem, ſi opus illud eſſet malum ex objecto & bonum ex fine, eſſet meritorium & demeritorium, bonum & malum ſimul; quod eſt falſum: liceret etiam occidere carnificem, dum patientem jugulat, cùm ex illa occiſione ſequeretur vita patientis: ſed hoc eſt inauditum: ergo. Prætereà, *qui peccat in uno, factus eſt omnium reus*: ergo qui peccat in objecto, ſeu furando, peccat in omnibus, id eſt in fine; & conſequenter actus eſt malus, dum objectum eſt malum, licèt finis ſit bonus.

Dices: Dum objectum operis eſt bonum & finis eſt malus, finis vitiat totum opus, ut probat concluſio præcedens: ergo cùm contrariorum eadem ſit ratio, dum finis eſt bonus, licèt objectum ſit malum, debet reddere totum opus bonum. Reſpondeo negando paritatem: tum quia *bonum ex integra cauſa, & malum ex quocumque defectu*: tum quia ſicut in ſpeculativis & practicis, concluſio ſequitur debiliorem partem, ut docent dialectici, ita & in moralibus: ſed dum ad unum & idem opus concurrunt objectum bonum & finis malus, pars mala eſt de-

bilior: ergo opus eſt malum, dum una pars eſt mala; unde ſicut ex objecto bono, & fine malo, naſcitur operatio mala; ſic etiam ex objecto malo, & fine bono, debet naſci operatio mala, quoniam operatio ſequitur debiliorem partem.

Obj. 1. Aſſumere corpus Chriſti eſt bonum, licèt ſit propter vanam gloriam: ergo actus poteſt eſſe bonus ex objecto & malus ex fine. Prob. antecedens: Illa communio, ſi ſit ſemel in anno, eſt de præcepto & conformis legi; 2. eſt via ad vitam æternam conducens: ergo eſt bona & laudabilis; 3. cauſat gratiæ augmentum: ergo eſt bona ex objecto. Reſp. nego antecedens: Imò eſt mala, & peccaret, qui accederet ad communionem cum illa intentione, quia eſſet indiſpoſitus & in peccato, cùm intentio vanæ gloriæ, quæ eſt mala, præcederet intentionem ſumendi corpus Chriſti: ergo redderet pœnitentem indiſpoſitum, & conſequenter judicium ſibi manducaret & biberet.

Ad 1. prob. nego antecedens: Quia præceptum de communione includit præceptum de bona intentione habenda: ergo licèt aſſumeret Euchariſtiam, tamen non adimpleret debitè & laudabiliter præceptum de communione. Ad 2. Dico, quòd communio eſt via ad vitam æternam, dum eſt cum debitis circunſtantiis; & damnatio & judicium eorum qui ſumunt indignè, ſeù cum malo fine, qui eſt circunſtantia præcipua. Ad 3. Dico, quòd non cauſaret augmentum gratiæ, quia Euchariſtia non cauſat augmentum gratiæ, nec alia Sacramenta gratiam ſanctificantem, dum indignè recipiuntur; ſed una ex præcipuis conditionibus & circunſtantiis, eſt finis: ergo qui accedunt ad Sacramenta propter vanam gloriam, nullam gratiam recipiunt, licèt recipiant characterem, qui non pendet à fine nec à voluntate recipientis, ſicut gratia, ut patet in illo qui reciperet baptiſmum cum fictione; certum enim eſt, quòd recipe-

cipe-

ciperet characterem, & non reciperet gratiam niſi recedente fictione, ut fuſiùs dicemus in 4. tomo.

Obj. 2. Nullus actus poteſt eſſe malus ex objecto; niſi habeat objectum malum; ſicut nequit eſſe malus ex fine, niſi habeat finem malum: ſed volitio dandi eleemoſinam propter vanam gloriam, habet objectum bonum, cùm eleemoſina ſit bona: ergo ex objecto actus eſt bonus. Major eſt certa. Prob. minor: Volitio dandi eleemoſinam elicitur à virtute miſericordiæ: ergo habet objectum bonum. 2. qui urgente præcepto dandi eleemoſinam, eam tribuit propter vanam gloriam; meliùs facit, quàm qui nullo modo adimplet tale præceptum: ergo habet objectum bonum.

Reſp. diſtinguendo minorem: Volitio dandi eleemoſinam habet objectum bonum materialiter & in eſſe entis moralis, concedo; formaliter & in eſſe objecti, aut quatenus terminat actum, ſeu quatenus eſt volitum ab operante, nego; ſic enim eſt objectum malum, cùm terminet actum, ut medium ad malum finem, nempè ad vanam gloriam, & eſt volitum, ut difforme rationis dictamini & prudentiæ. Ad 1. prob. nego antecedens: Quia illa eleemoſina procedit ex intentione finis, ſeu vanæ gloriæ; cùm intentio mediorum procedat ex intentione finis. Ad 2. prob. nego antecedens, ſi non adimplet præceptum dandi eleemoſinam, ad evitandam vanam gloriam quam alter quærit; melius enim eſt abſtinere ſe à bono, ex quo oriri debet malum, quàm facere illud, ut admonet Paulus ad Romanos 3. dicens, *Non faciamus mala, ut veniant bona*; quoniam malum eſt abſolutè vitandum.

Dices; Licèt interfectio hominis ſit mala, tamen dum fit à Judice ob bonum commune, eſt bona, etiam dum fit à perſona privata ob ſui defenſionem: ergo bonum eſt, face-

re

re malum, ut eveniat bonum, & quod ſit ex objecto malo, poteſt eſſe bonum, modò finis ſit bonus.

Reſp. negando conſequentiam: Quia interfectio hominis à judice ob bonum publicum, eſt ex ſe bona, & eſt objectum operis volitum ut bonum; quia mors aut interfectio illius hominis à judice ob bonum commune, vel à perſona privata ob ſui defenſionem, eſt conformis dictamini rationis & prudentiæ, quod dictat bonum eſſe interficere hominem ob bonum publicum quod à morte illius hominis dependet; nec obligat in hoc caſu iſtud præceptum, *Non occides*, dum homo interficit ob ſui defenſionem; ſicut v. g. licèt ſit præceptum de Miſſa audienda in die feſto, & malum ſit eam non audire, qui tamen non audiret Sacrum in die feſto ad vitandum periculum mortis, non peccaret; nec illud opus haberet objectum malum, quia præceptum non obligat in tanto periculo: ita ſimiliter qui interficeret hominem ob ſui defenſionem.

Dices: ergo præceptum de Deo adorando non obligat, etiam dum imminet periculum mortis; ideòque liceret Chriſtiano negare fidem ob vitam conſervandam apud infideles: nec hoc præceptum; *Adorabis Deum*, obligat in periculo mortis, ſicut iſtud; *Non occides*. Reſp. negando inſtantiam: nam adorare Deum aut ſervare fidem, eſt objectum per ſe & ex natura ſua bonum ſecluſo præcepto, ſicut idololatria aut blaſphemia eſt objectum natura ſua malum, & conſequenter nunquam poteſt eſſe malum objectum, ſicut odium nunquam poteſt eſſe bonum. Deinde, negare fidem eſt medium ex ſe tendens ad malum finem; idcircò præceptum de fide ſervanda, nunquam ceſſat, cùm ſemper homo teneatur vitare talem finem, qui eſt pejor illo, ad quem infideles ordinarent defenſionem, aut obſervantiam fidei, quoniam privatio

tio gloriæ, eſt pejus malum, quàm privatio vitæ: ergo homo ſemper tenetur ſervare fidem in periculo mortis, licèt non teneatur ad iſtud, *Non occides*.

Objicies 3. Math. 7. legitur, *Omnis arbor bona, bonos fructus facit; mala autem arbor, malos fructus facit: non poteſt arbor bona, malos fructus facere; nec mala, bonos fructus facere*: ubi Chriſtus per arborem intelligit intentionem, cujus objectum eſt finis, ut dictum eſt: ergo ex bona intentione, qualis eſt intentio dandi eleemoſynam, naſcitur bonus fructus, ſeu bona electio medii; ac proinde furtum non eſt actus malus, dum fit ad dandam eleemoſinam.

Reſpondeo cum expoſitoribus & præſertim cum Cajetano, per arborem bonam intelligi voluntatem bonam, ſeu conſonam regulæ ſeu legi & rectæ rationi, tam in mediis, quàm in fine, & in his quæ ſunt volita, ſeu ad quæ ſe extendit intentio. Undè cùm in noſtro caſu objectum ſit malum, ſequitur, quòd actus eſt totaliter malus, licèt finis operantis ſit bonus in ſe; quia voluntas medium malum eligens, non eſt arbor bona, nec bona intentio, quippè cùm objectum aut medium, eſt quaſi ſemen fructus ſeu finis, qui non poteſt eſſe bonus, ſi in ſui adeptione aut productione, à malo dependeat & ex malo naſcatur, ut ſuadet D. Bernardus lib. de diſpenſ. & præcept. cap. 17. *Vt rectus ſit oculus intentionis, duo ſunt neceſſaria, alterum eſt charitas in intentione*, id eſt propoſitum virtutis, *alterum eſt veritas in electione*, id eſt, ut nihil ex illa intentione eligatur contra legem, nec contra rationem: ergo authoritas non officit noſtræ concluſioni.

Dices: Finis malus cum objecto honeſto adjunctus, non tollit ipſius intrinſecam honeſtatem, cùm accidentia non tollant nec deſtruant qualitates eſſentiales ſubjecti in quo ſunt: ergo actus

actus remanet bonus ex objecto bono, & è converſo; & malus ex circunſtantia mala: vel malus ex objecto malo, & bonus ex circunſtantia bona. *Reſpondeo*, concesſo antecedente, negando conſequentiam. Ratio eſt, quia licèt finis non tollat, nec deſtruat bonitatem objecti, nihilominùs impedit communicationem ejus; nam ut objectum communicet actui ſuam bonitatem, neceſſe eſt, quòd intendatur ut bonum & honeſtum, nec ſufficit, quòd ſit bonum in ſe: ergo cùm non cognoſcatur nec intendatur ut bonum, dum finis eſt malus, nullam bonitatem tribuit actui, ſubindeque tunc actus remanet totaliter malus. *Inſtabis*: ergo dum objectum eſt malum & finis bonus, ipſe finis impedit etiam communicationem malitiæ, & actus remanet totaliter bonus: quod eſt contra ſecundam concluſionem. *Nego* inſtantiam ob rationes allatas ſuprà in reſponſione ad primam inſtantiam; vel quia tunc finis, quatenus aſſequibilis aut obtinendus per tale medium malum, non eſt bonus, nec conſonus rationi rectæ, nec legi, nec licitus, imò prohibitus juxta hanc regulam juris in 6. quæ eſt 39. *Cùm quid prohibetur, prohibentur omnia quæ ſequuntur ex illo*, quamvis ſit bonus in ſe, ſecluſo tali medio, per quod vitiatur intentio finis operantis.

QUÆSTIO II.

An poſſit idem actus moralis habere duplicem ſpeciem, quæ ſimul ſit bona, vel ſimul mala?

DIco, unum & eumdem actum poſſe ſimul habere duas ſpecies bonitatis, vel duas ſpecies malitiæ; unam ex fine, & aliam ex obje-

objecto. Prob. Bonitas moralis actus eſt conformitas ejuſdem ad regulas morum; ſed actus habens bonum objectum & bonum finem, habet duas conformitates: ergo habet duas bonitates, unam ex objecto bono, & aliam ex bono fine. Major eſt certa. Prob. minor: Qui vellet jejunare ad ſatisfaciendum pro peccatis, haberet actum conformem duplici conformitate, ſcilicet ad virtutem temperantiæ, & ad virtutem pœnitentiæ: nàm qui vellet jejunare ad conſervandum panem, haberet actum conformem temperantiæ, & difformem virtuti charitatis aut liberalitatis; ideòque qui vult jejunare ad ſatisfaciendum pro peccatis, habet actum conformem duabus virtutibus ſpecie diverſis: ergo habet duas bonitates ſpecie diverſas, unam ex objecto, & aliam ex fine: & dùm actus habet objectum malum, & finem malum, ut v.g. ſi quis vellet furari propter luxuriam, haberet duas malitias ſpecie diverſas, unam ex objecto, ſeu ex furto, & aliam ex fine, nempè luxuria. Ratio eſt, quia ſtante ſpecifico conſtitutivo, ſtat ſpecificè conſtitutum, ſicut ſtante rationalitate, ſtat homo; ſed finis, nempè luxuria, ſpecificat actum; furtum etiam ſpecificat actum: ergo poſitis furto & luxuria, ſpecie diſtinctis & ſpecificè conſtitutivis, oportet, quòd actus qui ad utrumque tendit, & ab utroque ſpecificatur moraliter, habeat duas ſpecies moralitatis diverſas.

Dices: Actus & objectum deſumunt moralitatem à fine operantis; unde cùm finis operantis ſit unicus, oportet, quòd ſpecies moralitatis ſit unica, id eſt, unica bonitas, dum objectum eſt bonum, & finis bonus, & una malitia, dum objectum eſt malum, & finis malus. *Reſp.* quòd licèt actus & objectum deſumant ſpecificationem à fine, non deſumunt tamen omnem bonitatem, nec omnem malitiam; non enim implicat, quòd idem objectum ametur proximè prop-

propter ſeipſum, & remotè propter aliud: Imò hoc ſemper evenit, ait Maſtrius: ergo tunc actus eſt bonus ex objecto quod amat ut bonum, & ex fine propter quem illud amat, qui eſt etiam bonus; v. g. qui propter caſtitatem aut continentiam conſervandam eligeret jejunium, illa volitio eſſet bona ex electionis bonitate; elegit enim ſeu amavit jejunivm præ aliis virtutibus, quæ ſunt media ad caſtitatis conſervationem; & eſt bona ex bona intentione, ſeu ex bono fine, cùm jejunium ſit virtus quam vult & amat, nedum ut medium ad caſtitatem, ſed etiam ut virtutem honeſtam & ut aliis meliorem, aliàs non elegiſſet eam præ aliis: ergo eſt bona ex objecto & ex fine. Tandem, bonitas non deſtruitur niſi per ſuum contrarium, ſcilicet per malitiam: ergo bonitas objecti non poteſt deſtrui per bonitatem finis, nec malitia unius per malitiam alterius.

Hanc reſponſionem inſinuat Scotus in 4. diſt. 17. quæſt. unica. In reſolutionibus, ubi expreſsè monet circunſtantiam finis operantis conſtituere peccatum in nova ſpecie, ita ut ille qui furatur propter fornicationem v. g. ſupra ſpeciem furti & injuſtitiæ, quam actus retinet ex objecto, contrahat ſpeciem impuritatis & incontinentiæ, quia malitia finis operantis opponitur virtuti diſtinctæ ab illa cui opponitur furtum; ſicque actus ille erit in duplici ſpecie vitii, nec deſumit totam malitiam à fine.

Dices iterùm: Impoſſibile eſt, quòd aliquid ſit in duplici ſpecie, ut patet in phyſicis, cùm ſpecies infinitè diſtent: ergo actus humanus nequit habere duas bonitates, aut duas malitias ſpecie differentes. Probatur conſequentia: Ut actus habeat bonitatem & honeſtatem actualem alicujus virtutis, debet fieri gratia illius: ergo actus humanus qui non fit gratia objecti, ſed ſolùm gratia finis, eſt bonus tantùm ex bonitate finis, ſicque non habet duas bonitates. *Reſpondeo*

deo, antecedens eſſe verum de ſpeciebus eſſentialibus, non verò de accidentalibus; licèt enim Petrus non poſſit eſſe ſimul homo & equus, quia rationale & irrationale ſunt duæ ſpecies eſſentiales; non implicat tamen, quòd ſit homo & doctus, aut albus: ergo actus humanus poteſt habere duas ſpecies bonitatis, unam eſſentialiter ab objecto, & aliam accidentaliter ex fine, qui eſt circunſtantia *cui* ejuſdem actus.

QUÆSTIO III.

A quo actus ad finem extrinſecum ordinatus, habeat ſpeciem eſſentialem bonitatis aut malitiæ; an ab objecto, vel à fine?

Nodus difficultatis eſt, an largitio eleemoſynæ v. g. ſit moraliter bona ab objecto, ſeu à motivo charitatis aut miſericordiæ, vel à fine extrinſeco ad quem homo eam ordinat, v. g. à pœnitentia, propter quam imperatur largitio eleemoſynæ? Unde advertendum eſt, ait Gonet. hunc actum poſſe conſiderari reduplicativè, & ſpecificativè. 1. modo, dum conſideratur, ut imperatus à pœnitentia, quæ eſt finis operantis, & ut procedit ex virtute & intentione ipſius pœnitentiæ, & eſt medium electum ad ſatisfaciendum. 2. modo dum conſideratur, ut purus actus miſericordiæ, & præcisè quatenus reſpicit honeſtatem ſui objecti, non attento ordine quem dicit ad finem operantis.

Dico igitur 1. quòd actus qui imperatur à fine extrinſeco, ſi ſumatur reduplicativè ſeu ut imperatus, non ſpecificatur ab objecto, ſed à fine operantis à quo imperatur & ad quem ordinatur. Prob. Actus voluntatis ſumit ſuam ſpe-

ſpeciem moralitatis,ſeu bonitatem vel malitiam ex fine,ad quem ordinatur; ſed actus imperatus reduplicativè ſumptus, ſeu ut imperatus, ordinatur ad finem operantis: ergo ab ipſo ſpecificatur, & ſumit ſuam bonitatem vel malitiam. Major eſt certa. Minor prob. Actus imperatus quatenus imperatus, ordinatur ad id propter quod imperatur; ſed largitio eleemoſinæ imperatur propter bonum pœnitentiæ, ſeu remiſſionem peccatorum, quæ eſt finis operantis: ergo finis pœnitentiæ, qui eſt finis operantis, eſt id ad quod actus, aut eleemoſina ordinatur, & conſequenter id à quo ſpecificatur. *Deinde*, quatenus eſt actus imperatus & ordinatus ad finem extrinſecum ſeu operantis, non reſpicit primò intentionaliter, id eſt, ex vi primæ intentionis, objectum: ergo non poteſt ab eo ſpecificari; ſed à fine cui ſubordinatur & à quo imperatur, quia actus imperatus habet moralitatem actus imperantis.

Dices: Imperium non variat actum: ergo ſi actus eleemoſinæ non varietur per imperium quo ordinatur ad finem, oportet, quòd ſpecificetur ab objecto miſericordiæ, à quo ſpecificatur, quando non eſt imperatus. Reſp. negando antecedens moraliter loquendo: Quia imperium addit actui aliam moralitatem, unde cùm moralitas conſiſtat in relatione reali ad regulam, oportet, quòd per imperium actus moraliter mutetur.

Dico 2. quòd actus imperatus ſpecificativè ſumptus, non ſpecificatur à fine operantis, ſed ab objecto ſeu fine operis. Prob. Finis operantis eſt circunſtantia actus imperati reduplicativè ſumpti, & ſi non eſſet imperatus, non haberet talem circunſtantiam: ergo dum actus ſumitur ſpecificativè, id eſt, prout reſpicit ſolùm objectum honeſtum & finem operis, ut ſupponit concluſio, non poteſt ſpecificari ab hujuſmodi circunſtantia, ſed tantùm ab objecto & fine operis.

Dices cum Vaſq. Sequeretur eumdem actum habe-

habere duas bonitates. Reſp. ut ſuprà, eumdem actum eſſe bonum ex fine operis & ex fine operantis; nam habet duos conceptus, cùm ſumatur ſpecificativè, & reduplicativè: ergo poteſt habere duas bonitates.

Dices iterum: Plures ſunt actus peccaminoſi ſpecificativè ſumpti, quorum ſpecies ſeu malitia non provenit ex objecto, ſed à fine operantis; nam mendacium eſt multiplex ex diverſitate finis; dicitur jocoſum, dum profertur animo recreandi; officioſum, dum dicitur animo juvandi proximum; & pernicioſum, dum dicitur animo nocendi: ergo actus humani ad finem extrinſecum ordinati non diſtinguuntur ſpecificè ex objecto, cùm omnes illi actus idem objectum habeant; ſed ex fine operantis. *Reſpondeo* negando ſuppoſitum; ad cujus probationem, dico quòd illi fines mendacii non ſunt fines extrinſeci, ſed intrinſeci, licèt extrinſeci videantur, ut obſervat Gonetus. Finis intrinſecus operis, aut objectum mendacii, eſt dicere falſum cum intentione fallendi, & dum eſt in materia jocoſa, dicitur jocoſum; & in materia pernicioſa, dicitur pernicioſum. Unde licèt hujuſmodi actus mendacii diſtinguantur ſpecie, illæ ſpecies non proveniunt ex diverſo fine operantis, ſed operis; & conſequenter actus moralis ſpecificativè ſumptus, ab objecto aut fine operis ſpecificatur.

Ex dictis inferes, actum imperantem deſumere bonitatem & malitiam ex actu imperato, quia actus imperans nullum objectum habet præter actum imperatum; nam actus imperans eleemoſinæ largitionem, ipſam largitionem reſpicit velut objectum proprium & ſpecificativum: ergo ab ipſo debet ſpecificari, & eſſe actus bonus vel malus moraliter. Certum quidem eſt quòd actus imperans, malum eſſe faciendum, eſt malus, quia malum imperat.

DISPUTATIO V.

De indifferentia ad bonitatem & malitiam.

VIſis omnibus moralitatis ſpeciebus, ſcilicet bonitate & malitia humanorum actuum, de eorum indifferentia ad bonitatem & malitiam agendum eſt.

QUÆSTIO UNICA.

An detur aliquis actus humanus, qui non ſolùm ex ſua ſpecie, ſed etiam in individuo, ſeu quoad exercitium, ſit indifferens?

PEr actum indifferentem intelligimus actum liberum, qui nec bonus nec malus eſt, ſed indifferens ad utrumque. Et poteſt dupliciter conſiderari. 1, in ſpecie ſeu per ordinem ad objecta, id eſt, in ſua eſſentia & ſpecie. 2. in individuo ſeu veſtitus omnibus circunſtantiis & accidentibus, quæ neceſſariò illum comitantur. D. Thomas & Scotus docent dari actum indifferentem in ſua ſpecie. Ratio eſt, quia actus habent bonitatem vel malitiam ex conformitate vel difformitate ad regulas morum, & ad præceptum aut legem; ſed plures actus ſunt, ut ambulare, ſaltare, comedere, fricare barbam &c. qui ſecundùm ſe in propria ſpecie conſiderati, nec conformitatem nec difformitatem habent ad regulas morum, aut ad præceptum;

nec

nec conveniunt, nec diſconveniunt rationi naturali, ideòque in ſpecie ſunt indifferentes: unde difficultas inter D. Thomam & Doctorem ſubtilem eſt, an detur actus indifferens in individuo, ſeu prout fit hic & nunc?

Dico, quòd datur de facto aliquis actus humanus & moralis, qui in individuo conſideratus non eſt bonus nec malus, ſed indifferens; ita Scotus in 2. diſt. 41. noſter Alenſis, D. Bonavent. & omne Scotiſtæ.

Prob. 1. Actus indifferens in individuo, eſt ille qui elicitur ab aliquo individuo naturæ humanæ cum plena cognitione & deliberatione, & fertur in objectum quod neque bonum neque malum eſt, & in finem qui nec bonus nec malus eſt; ſed poſſum elicere actum, cujus objectum nec bonum nec malum erit: ergo datur actus indifferens in individuo. Major eſt evidens. Prob. minor. 1. Copulatio manuum eſt objectum, quod nec bonum nec malum eſt moraliter; ſed poſſum liberè, dum ſtudeo, copulare manus præciſè, ut ſe tangant: ergo poſſum elicere actum, illumque ordinare in finem aut objectum nec bonum nec malum moraliter. Minor eſt certa: Nam finis operis, ſeu copulationis manuum, nihil aliud eſt, quàm unio, ſeu contactus, aut unitas: finis operantis, id eſt, finis meus, eſt id quòd intendo: ſed poſſum hoc & non aliud intendere, dum copulo manus meas. Prob. major: Ut objectum ſit bonum moraliter & laudabile, oportet, quòd ſit ſub lege aut regula morum, ipſique conforme, ut concedit Gonetus, aut quòd ex aliqua circunſtantia fiat laudabile & honeſtum: ſed ſtudere manibus copulatis non eſt ſub præcepto nec ſub regula morum. Tum quia ſi eſſet ſub regula morum, ſi ſtuderem manibus disjunctis, nolendo eas copulare, ſtudium ratione circunſtantiæ manuum eſſet malum moraliter; vel actus quo nollem copulare manus, eſſet contrà regulas morum,

quod

quod eſt inauditum. Tum quia nec lex divina, nec ratio naturalis, quæ ex Goneto ſunt duæ regulæ moralitatis, dictant honeſtius & laudabilius eſſe, ſtudere manibus copulatis, quàm manibus disjunctis: alioquin viri juſti & pii ſtuderent & legerent libros manibus copulatis; nec eſt contra regulam morum, nec contra legem aut dictamen rationis copulare manus: ergo datur indifferens in individuo, qui fertur in objectum quod non eſt moraliter bonum, nec moraliter malum.

Confirm. Non poteſt dari actus moraliter bonus, quin habeat actum oppoſitum moraliter malum; nec moraliter malus, quin habeat actum oppoſitum moraliter bonum, cùm de ratione virtutis & qualitatis ſit habere contrarium: at actus quo liberè volo copulare manus, ut una aliam tangat, dum ſtudeo v. g. nihil aliud intendendo, nullum oppoſitum habet; ergo non eſt moraliter bonus, nec malus. Major eſt certa. Prob. minor: Copulatio manuum contradictoriè opponitur non copulationi, ſicut humilitas v. g. opponitur non humilitati, ſeu negationi, aut privationi; & contrariè, disjunctioni manuum, ſicut humilitas opponitur ſuperbiæ: ſed privatio, aut negatio, ſeu non copulatio manuum in ſtudentibus, non eſt moraliter mala, nec contra regulas morum; aliàs qui nollet copulare manus, dum ſtudet, malè ageret, quod eſt falſum: ergo velle copulare manus in ſtudio non eſt moraliter bonum. Disjunctio manuum in ſtudentibus non eſt moraliter mala: certum enim eſt, quòd ſi ſtuderem manibus disjunctis, non agerem malè moraliter: ergo ſignum eſt quòd velle copulare manus, dum ſtudeo, non eſt moraliter bonum, nec malum.

Confirm. ampliùs: Quilibet actus qui eſt in individuo moraliter bonus, eſt ſemper melior quàm ſua negatio, & nullus eſt qui non ſit melior, ut conſideranti patebit; ſed datur actus

elici-

elicitus ab homine deliberato, qui non poteſt cognoſci melior nec pejor, quàm ſua negatio: ergo datur actus indifferens in individuo. Major eſt certa; quia melius eſt facere bonum, quàm non facere. Prob. minor: Petrus iter faciendo poſſet levare feſtucam de terra, ſi vellet: quæro, an meliùs faceret moraliter, ſi eam levaret, quàm ſi non levaret? vel an pejus faceret, ſi eam non levaret, quàm ſi eam levaret? Si dicas, quòd ſi: ergo tenentur viatores feſtucas levare de terra, quia ratio dictat bonum eſſe faciendum, dum fieri poteſt; ſed hoc eſt ridiculum. Si dicas quòd non: ergo viator qui non levaret feſtucas in itinere, teneretur revelare hoc Confeſſario, quia neglexiſſet occaſionem benè agendi; ſed totum hoc eſt ridiculum: ergo Petrus poteſt elicere actum qui non erit melior quàm ſua negatio, & conſequenter qui non erit bonus nec malus, ſed indifferens.

Reſp. Gonet. quòd ſi aliquis ſemel tantùm, aut bis aliquem actum ex objecto & fine indifferentem faceret, eo ſolo fine, ut libertatem exerceret, talis actus eſſet bonus & honeſtus; haberet enim finem honeſtum, ſcilicet exercitium propriæ libertatis: Si verò ſæpè vellet ob eumdem dumtaxat finem operari, tales actus non eſſent boni & honeſti, ſed mali & otioſi: quia licèt ſemel aut iterum exercere libertatem circa actus indifferentes, honeſtum ſit & rationi conſonum; ſæpiùs tamen id facere, nullam habet honeſtatem, ſed otioſitatem.

Contra, licèt reſponſio non ſit directè contra argumentum: Viator qui levaret feſtucam de terra ſemel vel bis, talis actus eſſet bonus quia (inquit Gonet.) haberet finem honeſtum ſcilicet exercitium propriæ libertatis: ergo ſi ſæpè vellet levare feſtucam de terra ob eumdem finem & idem objectum, & in eadem circunſtantia, actus non eſſet malus, nec otioſus. Prob. conſeq. Bonitas actus non variatur niſi

varientur finis, objectum, circunſtantia aliqua, aut intenſio; ſed qui in itinere levat unam feſtucam, poteſt cum eadem intentione, iter faciendo, levare aliam, & aliam. Tum quia nihil eſt in 1. actu, quod non ſit in quinto v. g. ergo ſi primus ſit honeſtus, quintus erit etiam honeſtus. Tum quia honeſtas provenit ex objecto, vel à fine: ſed objectum & finis reſtant: ergo. Tum quia actus qui eſt honeſtus, nequit fieri otioſus per actus ſimiles, & ejuſdem ſpeciei iteratos; nam humilis per actus humilitatis non fit ſuperbus, ſed humilior: ergo ſi ille actus quo levaret unam feſtucam, ſit honeſtus, quomodo erit otioſus & honeſtus per alios actus ſimiles & ejuſdem ſpecici iteratos?

Prob. 2. Si nullus eſſet actus indifferens in individuo & quoad exercitium, ſequeretur, quòd nullus eſſet actus qui non poſſet eſſe materia voti: nam bonum & licitum eſt vovere Deo, & promittere ſemper facere talem actum qui eſt bonus, v. g. *ſpuere in terram*: imò tenemur ſemper facere bonum quod poſſumus. Bonum eſt etiam & licitum vovere Deo, & promittere numquam facere talem actum qui eſt malus, v. g. *ſpuere in terram*: ſed qui voveret Deo & promitteret numquam ſpuere in terram, dicendo quòd malum eſt; vel promitteret ſemper ſpuere, dicendo quòd bonum eſt; voveret imprudenter, nec acceptabile foret ejus votum, nec eſſet laudabilis in votis, ſicut eſſet dignus laude qui voveret jejunium &c. ergo ſignum eſt quòd ſpuere in terram quoad exercitium & in homine, non eſt actus bonus nec malus, ſed prorsùs indifferens.

Prob. 3. Datur omiſſio voluntaria in individuo omninò indifferens: ergo poteſt dari actus indifferens in exercitio. Conſequentia patet; nam non poteſt dari omiſſio actus indifferentis, quin detur actus indifferens, ſicut nequit eſſe omiſſio actus mali, quin detur actus malus.

Prob.

Prob. igitur antecedens 1. qui omittit liberè recitare Officium beatæ Mariæ Virginis, ad quod non tenetur, illa omiſſio non eſt bona nec meritoria, nec eſt mala, cùm ad omiſſionem malam, & peccaminoſam requiratur præceptum: ergo ille actus quo volo omittere Officium beatæ Mariæ Virginis, non eſt bonus nec malus, ſed indifferens, niſi adſit mala circunſtantia. Gonetus ſuprà diſp. 1. de voluntario & involuntario ait, quòd ut omiſſio ſit voluntaria, requiritur debitum ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur; ſed ſi bonum ſit v. g. levare feſtucam de terra, vel malum, datur obligatio levandi eam, vel non levandi: nam ſi nulla eſſet obligatio, eſſet indifferens, ut concedunt omnes: ergo dato, quòd ſit bonum levare feſtucam, omiſſio ejus eſt voluntaria; dato, quòd ſit malum, ejus omiſſio eſt etiam voluntaria, idcircò hæc omiſſio eſt ſemper voluntaria, ſed non eſt bona nec mala; exiſtimo enim, quòd qui liberè vellet non levare feſtucam de terra, non ordinando illam omiſſionem in malum finem, non eſſet vituperio dignus; nec laude, qui eam levaret cum intentione ponendi eam in alio loco: ergo datur in individuo omiſſio quæ non eſt bona nec mala, ſed prorsùs indifferens.

Obj. 1. Gonet. ex SS. Patribus. Aug. enim lib. 2. de peccatis cap. 18. expreſsè docet, quòd voluntas non poteſt in medio quodam ita conſiſtere, quòd nec bona ſit, nec mala. Et epiſt. 191. ait, *Cavendum eſſe, ne quædam facta hominum media dicamus inter rectè facta & peccatum.* Ideò ſententia D. Aug. eſt non dari actum indifferentem in individuo, & eſt ſententia D. Thom. D. Proſp. D. Fulgent. & aliorum Diſcipulorum Auguſt.

Confirm. D. Damaſc. lib. 2. de fide cap. 39. duos tantùm divinæ providentiæ modos circa opera hominum conſtituit, nempè ſecundùm acceptionem reſpectu bonorum, & ſecundùm

permiſſionem reſpectu malorum: quorum etiam meminit D. Thom. q. 4. de veritate art. 4. & primam *providentiam approbationis*, ſecundam *providentiam conceſſionis* appellat; atqui ſi in individuo & quoad exercitium darentur actus humani indifferentes ad bonitatem & malitiam, tertius modus providentiæ reſpectu ipſorum deberet admitti, cùm ſub providentia approbationis ſolùm cadant actus boni, ad providentiam verò conceſſionis ſolùm pertineant actus mali: ergo &c.

Reſp. ad argumentum, D. Aug. & alios Patres citatos loqui de voluntate comparata ad opus in ordine ad præceptum à Deo propoſitum, & de factis hominum in ordine ad præmium & ad pœnam æternam, aut ad voluntatem Dei proponentis talia facta, ut prohibenda, aut agenda; & ſic certum eſt, quòd voluntas non poteſt eſſe indifferens, & quælibet actio hominis comparata ad Deum remuneratorem, eſt bona vel mala, id eſt, Deus eam præmiabit vel puniet; non verò de voluntate ſecundùm ſe ſumpta, & in ordine ad ſe, nec de factis hominum abſolutè conſideratis, ſeu prout non ſunt ſub præcepto. Ad confirm. dico, D. Damaſc. loqui de providentia circa opera quæ ſunt ſub præcepto Dei, quæ neceſſariò ſunt bona vel mala; ſi bona, à Deo acceptantur ad præmium; ſi mala, permittuntur: Non verò de providentia abſoluta & generaliter ſumpta, aliàs opera animalium, & quæ non ſunt moraliter bona nec mala, non eſſent objectum divinæ providentiæ, quod D. Damaſc. non intendit: unde neganda eſt minor, quia actus indifferentes in ſenſu morali, non ſunt indifferentes in ſenſu phyſico; idcirco licèt levare feſtucam, aut ſpuere in terram, non ſit bonum moraliter, eſt tamen bonum phyſicè; ideòque eſt objectum providentiæ approbationis, cùm providentia approbationis ſit circa omnia bona, cum

hoc diſcrimine, quòd ordinat phyſicè bona ad finem naturalem phyſicè bonum, & bona moralia ad finem moraliter bonum; ideòque non eſt admittendus tertius modus providentiæ, licèt detur actus indifferens qui eſt phyſicè bonus, & quem Deus approbat, ut v.g. approbat motum lapidis qui de ſummitate turris cadit.

Obj. 2. Si aliquis actus poſſet eſſe indifferens in individuo, maximè ille qui eſt indifferens ex ſua ſpecie ſeu ex objecto; ſed actus ex ſua ſpecie ſeu ex objecto indifferens, non poteſt eſſe indifferens in individuo: ergo &c. Major patet. Minor prob. Licèt aliquis actus non habeat ex ſua ſpecie & objecto, quòd ſit bonus aut malus, quia tamen bonitas aut malitia non pendet ſolùm ab objecto, ſed etiam à circunſtantiis quæ ſunt veluti quædam accidentia, oportet, quòd quilibet individualis actus habeat aliquam circunſtantiam, per quam contrahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis: nam ſi finis quem operans formaliter aut virtualiter intendit, ſit honeſtus, etiam ſi objectum ſit indifferens, actus erit bonus moraliter; ut cùm quis vadit in agrum honeſtæ recreationis cauſa: ſi verò finis non ſit honeſtus, eo ipſo talis actus erit malus moraliter, quia ex ipſo quòd talis actus non habet finem bonum, eſt malus: *Cùm enim* (inquit S. Doctor) *rationis ſit ordinare actum à ratione deliberativa procedentem, ſi non ſit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipſo repugnat rationi, & habet rationem mali*: ergo actus ex ſua ſpecie indifferens, non poteſt eſſe indifferens in individuo.

Reſp. negando minorem, ad cujus prob. dico, quòd circunſtantiæ poſſunt eſſe indifferentes, ſicut objectum eſt indifferens: nam levare feſtucam, eſt actus indifferens ex objecto; at dum levo feſtucam cum hac circunſtantia, nempè ut ponam eam in alio loco, nonne hæc

circunſtantia eſt indifferens ſicut objectum; nec eſt mala moraliter nec bona, cùm non ſit diſſona nec conſona regulis morum, ſed tantùm indifferens: ergo actus non erit bonus moraliter nec malus; unde nego aſſumptum, ſcilicet quòd actus ſit malus moraliter, eo ipſo quòd non habet finem bonum & honeſtum.

Reſp. Gonet. 1. Quotiès homo operatur cum conſilio & deliberatione rationis, tenetur operari ut homo, non verò ut animal præcisè; ac proindè juxta exigentiam & inclinationem naturæ rationalis, per quam operatur: ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis ſive honeſtum, quod eſt finis naturæ rationalis: inclinatio enim alicujus naturæ; ſemper eſt ad proprium finem talis naturæ; unde ſi non operetur formaliter aut virtualiter in ordine ad bonum honeſtum, hoc ipſo actus ille non ſolùm negativè, ſed etiam privativè erit non bonus & non honeſtus, ſubindeque inhoneſtus & malus moraliter. 2. quotieſcumque homo operatur, ut homo, & cum conſilio & deliberatione, debet operari conformiter ad regulam, ſeu dictamen rationis & prudentiæ; recta autem ratio & prudentia dictant homini, bonum honeſtum eſſe aliis præferendum, & omnia ejus opera ſaltem virtualiter in finem honeſtum eſſe dirigenda, ut ſic ejus vita naturæ ipſius rationali correſpondeat, & in omni ejus libera operatione reluceat pars rationalis, operando altiùs, & ordinando animales operationes ad rationales fines.

Contra; falſum enim eſt, quòd natura ita rigidè & cum tanta preſſura, ait Maſtrius, obliget hominem, ut quoties operatur ut homo, nempè diſcurrendo, cum conſilio & deliberatione, ſemper operari debeat ex fine honeſto poſitivè; ſed ſolùm tenetur ſub peccato vitare mala, & nihil facere quod ſit contrarium rectæ rationi; ideòque non tenetur vitare indifferen-

ferentiam, nec illud quod in ſpecie & ex objecto eſt indifferens. Nec eſt contra inclinationem naturæ, ait D. Bonavent. interdum in aliquod opus ſine laude & vituperio exire, cum appetat ſuam commoditatem & delectationem, aut recreationem, quam ratio & prudentia non prohibent, nec præcipiunt: nec tali modo operandi, homo aſſimilatur jumentis inſipientibus; quoniam jumenta, dum operantur, non conſulunt, an actio ſit contra regulas morum, an non? At homo dum levat feſtucam de terra, dum vadit in agrum recreationis cauſa, conſulit & invenit deambulationem nec difformem regulis morum, nec conformem, ſed omninò indifferentem, & cùm videat ſe obligatum vitare peccata, id eſt, non agere contra regulas morum, non verò ſemper agere conformiter ad regulas morum, dum vadit in agrum, levat feſtucam, &c. non agit ad modum jumentorum, quæ abſque ulla cognitione aut libera ordinatione vadunt in agrum; ſed ad modum hominis, quia agit cum conſilio & deliberatione circa finem indifferentem, ſeu quem cognoſcit nec conſonum, nec diſſonum regulis morum; ſed non conſonum tantùm: Sicut v. g. Petrus qui dum concipitur abſque gratia habituali & peccato, non invenitur nec amicus Dei, nec inimicus, ſed non amicus, aut non inimicus, ait Doctor.

Obj. 3. Omnis actio otioſa eſt mala moraliter; ſed actio quæ ad finem honeſtum non ordinatur, eſt otioſa: ergo, &c. Major prob. Verbum otioſum eſt malum, puniendum in die judicii, ut colligitur ex Matth. 12. v. 36. Tertul. lib. de patientia, & D. Gregor. hom. 6. in Euang. Minor verò prob. Actio non dicitur otioſa eò quòd habeat malum finem, aut malam aliam circunſtantiam: ergo ſolùm poteſt dici otioſa, quia caret fine debito & convenienti, vel ut ait D. Gregor. *Quia caret aut utilitate rectitudinis, aut ratione juſtæ neceſſitatis.*

Confirm. ex ſignificatione hujus nominis, *otioſum*; ſignificat enim id quod non deſervit ad finem ſuum præcipuum; ſic calamus qui non poteſt deſervire ad ſcribendum, dicitur otioſus & inutilis. Item Matth. 20. operarii dicuntur otioſi, non quia nihil omninò agerent (fortè enim confabulabantur & deambulabant) ſed quia finem ſuum non exercebant, nempè excolere vineam, & in ea laborare. Denique Sap. 4. dicitur, *Impiorum multitudo non erit utilis*, quia ut exponit Liranus, *Inutile dicitur quod non valet ad finem intentum, ſicut medicina dicitur inutilis quæ non inducit ſanitatem: omnes autem homines, in quantum ſunt ad imaginem Dei facti, ſunt ad beatitudinem ordinati, propter quod impii ab ea deficientes, dicuntur inutiles*: ergo ſimiliter actio illa in ordine morali cenſetur otioſa & inutilis, quæ non dirigitur in finem proprium hominis, ut agentis liberi & moralis, nempè in bonum honeſtum & rationi conſonum.

Reſp. negando minorem. Ad prob. dico actionem poſſe eſſe otioſam tripliciter. 1. quando nullum finem habet, ut v. g. qui proferret verba nihil ſignificantia, ut *broſt*, &c. 2. quando non habet finem præſcriptum & prætenſum à legislatore, aut ſuperiori, ut v. g. ſtudentes ſolitò dicuntur à Magiſtro *otioſi*, dum non ſtudent. 3. quando habet finem malum, ut v. g. peccatores qui dicuntur *otioſi* licèt laborent & vivant in concupiſcentiis ſuis: unde neganda eſt conſeq. cùm actio indifferens ad bonum & malum habeat etiam finem indifferentem ad bonum & malum moraliter; ut v. g. dum elevo feſtucam de terra, ut ponam eam in alio loco, finis ille eſt indifferens ad bonum & malum: ergo actio non eſt abſolutè ſine fine, cùm habeat finem eo modo quo eſt actio, & conſequenter non eſt otioſa. Tum quia non poteſt dici ſine fine præſcripto à Legislatore, cùm nullum ſit præceptum, nullaque obligatio de tali actione. Tum

quia non habet finem malum, cùm non ſit malum levare feſtucam de terra, & ponere eam in alio loco.

Ad confirm. Dico argumentum non eſſe contra nos: nam concludit in ordine morali, ſcilicet in ordine bonitatis aut malitiæ, & nos loquimur in ordine indifferenti ad omnem ordinem moralitatis: tamen nego antecedens, quia nomen, *otioſum*, adæquatè loquendo, id quod ad nullum finem deſervit, ſignificat; non verò illud quod non deſervit ad unum finem dumtaxat, ut explicavi ſuprà: ideòque neganda eſt conſequentia, quia licèt levare feſtucam de terra, vadere in agrum, &c. non deſerviant ad finem moraliter bonum & honeſtum, deſerviunt ad alium finem utilem, ad exercitium manuum quibus mediantibus levo feſtucam, vel pedum, quod non eſt moraliter bonum nec malum, ut patet ex dictis. Nec reddent homines rationem de actionibus indifferentibus; nam in ſacra Scriptura fit tantùm mentio de operibus bonis & malis, non verò de omnibus operibus: quis enim dicere poteſt me condemnandum eſſe in die judicii, vel præmiandum de opere quo levavi feſtucã de terra? Quia Chriſtus per verba otioſa intelligit actiones quæ ſunt contra præceptum, ſeu quæ non tendunt ad finem ad quem ordinantur à Deo per præceptum, & per regulas morum; non autem eas de quibus nullum datur præceptum, & quæ non habent finem nec bonum nec malum, ſed omninò indifferentem, & quæ non ſunt dignæ præmio nec pœna.

Objicies 4. cum Cajetano: Si darentur actus indifferentes, darentur etiam habitus indifferentes, cùm ex actibus generentur habitus: ſed hoc eſt contra Ariſtotelem aſſerentem cap. 4. de qualit omnem habitum eſſe virtutem, vel vitium: ergo reiiciendi ſunt actus indifferentes ab individuo.

Reſpondeo cum concluſionis noſtrę defenſo-

ribus; concedendo ſequelam; plures enim videmus, qui vix poſſunt ſe abſtinere ab actibus indifferentibus aſſuetis, ſuprà memoratis, propter habitum contractum. Ad Ariſtotelem, dico quòd loquebatur de habitibus gravibus, qui ad vincendam aliquam difficultatem conducunt, & ad virtutem & vitium tendunt; non autem de levibus, quales ſunt indifferentes. Ratio eſt, quia Ariſtoteles loquebatur de habitu in ordine ad conſiderationem philoſophicam & moralem, in ordine ad laudem & vituperium, non autem de habitu contracto ex actibus indifferentibus ſeu tendentibus ad finem indifferentem, ſeu nec laudabilem nec vituperabilem, de quibus loquitur D. Hieron. epiſt. 89. ubi ait, *Bonum eſt continentia, malum eſt luxuria; inter utrumque indifferens ambulare, capitis naribus purgamenta projicere &c. hoc non eſt bonum nec malum, ſive enim feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis nec injuſtitiam*: quæ verba intelligenda ſunt de actibus in individuo, quia hoc verbum, *feceris*, practicum operis exercitium ſignificat, cùm denotet actionem particularem, & actiones ſint ſingularium, vel ſuppoſitorum, ut volunt adverſarii: ergo ex D. Hieron. dantur actus indifferentes in individuo, quibus voluntas nec benè nec malè agit, ſcilicet nec conformiter nec contra regulas morum, ut dum ratio dictat finem talium actuum eſſe indifferentem.

DISPUTATIO V.

De moralitate actus interioris.

IN hac diſputatione agendum eſt de intentione & electione, quatenùs ſunt moralitates actuum interiorum.

QUÆ-

QUÆSTIO I.

An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur, vel ſaltem bonitas intentionis diminuat malitiam electionis?

TRes difficultates hìc diſcutiendæ ſunt. 1. eſt an intentio quæ ex ſe & ex objecto eſt bona, vitietur ex medio malo? v. g. an intentio dandi eleemoſinam, quam Petrus habet, quæ ex ſe eſt bona, fiat mala, ſi furetur, ut det eleemoſinam? 2. eſt, an intentio boni finis rectificet electionem quæ ex ſe eſt mala? v. g. an mendacium quod Petrus profert, ſit bonum, quando mentitur cum intentione tuendi vitam proximi? 3. an ſuppoſito, quòd intentio boni finis non tollat totaliter malitiam pravæ electionis, eam ſaltem aliqualiter minuat, ita ut mendacium quod profertur cum intentione tuendi vitam proximi, non ſit adeò grave, ſicut eſſet, ſi abſque boni finis intentione fieret?

Dico 1. quòd quando intentio per ſe & neceſſariò cum prava electione connectitur, ab ea vitiatur. Hæc concluſio probata manet ſuprà diſput. 3. tamen prob. iterum: Actus humani bonitatem & malitiam deſumunt à circunſtantia, ut jam dixi: ergo dum circunſtantia eſt mala, actus vitiatur, licèt ex objecto & ex ſe ſit bonus: v. g. qui ex intentione dandi eleemoſinam, occideret divitem & daret pauperi bona divitis, peccaret, & mala eſſet ejus intentio ratione mali medii quod elegit, & conſequenter intentio bona vitiatur cum mala electione medii. Deinde, effectus malus vitiat cauſam, ut eſt evidens; ſed intentio dandi eleemoſinam; eſt cauſa occiſionis divitis; ideòque illa intentio

vitiatur, & fit mala per effectum ſeu medium quod elegit.

Dices: Intentio dandi eleemoſinam, etiam ſi ex furto fiat, eſt opus miſericordiæ, cùm habeat eumdem effectum reſpectu pauperis, ac ſi non eſſet ex furto: ergo non vitiatur. Reſp. negando antecedens: Quia non habet eumdem effectum moralem reſpectu pauperis, ſed tantùm phyſicum & materialem, cùm non ſit opus miſericordiæ. Tum quia bonum eſt ex integra cauſa. Tum quia opus miſericordiæ nullum actum injuſtitiæ includit, nullumque præjudicium affert proximo.

Dico 2. quòd intentio boni finis non excuſat malitiam pravæ electionis: unde eà quæ ſunt intrinſecè mala, ut mendacium, furtum, homicidium, &c. ex nullo bono fine honeſtari poſſunt. Hæc concluſio etiam probata manet ſuprà diſp. 7. tamen prob. Quod ex ſe & ex natura ſua eſt malum, non autem ex aliqua circunſtantia, nunquam poteſt eſſe bonum: v. g. eſus carnium non eſt moraliter actus malus ex natura ſua, ſed ex aliqua circunſtantia, & idcircò aliquando licet manducare carnes, & ob aliquam circunſtantiam licet etiam feria ſexta; at mendacium eſt ex ſe malum: ergo licèt proferatur ob bonum finem, & cum bona intentione, ſemper eſt malum.

Dices: Matth. 6. habetur, *Si oculus tuus fuerit ſimplex, totum corpus tuum lucidum erit*, ubi nomine oculi intelligitur intentio, nomine *ſimplicis*, bona, & nomine *corporis*, opus: ergo bona intentio rectificat totum opus. Reſp. cum D. Bernard. lib. de præcepto & diſpenſ. quòd per *Ly, Si oculus ſimplex*, non intelligitur ſola intentio bona, ſed etiam opus bonum; & per *Ly, Totum corpus lucidum erit*, non intelligitur opus, ſed corona aut gloria, quam opus bonum meretur: nam ut intentio ſit bona, non ſufficit, quòd ſolùm bonus finis intendatur, ſed

etiam

etiam requiritur, quòd benè intendatur: ergo oportet, quòd intentio medii ſit etiam bona; alioquin opus erit malum, quia malum ex quocumque defectu: unde neganda eſt conſequentia.

Dices 2. Deus remuneravit mendacium cum bona intentione prolatum: ergo bona intentio excuſat malitiam pravæ electionis. Prob. antecedens: Exodi 13. habetur, *Mendacium obſtetricum ad ſalvandos infantes Hebræorum meruit præmium à Deo*: ergo. Reſp. negando antecedens, ad cujus prob. Dico cum D. Thoma, Deum non remuneraſſe mendacium, nec intentionem liberandi pueros Hæbræorum; quia erat conjuncta cum mendacio, ideòque mala: ſed remuneravit timorem quem habuerunt erga Deum propter quem noluerunt occidere infantes Hebræorum, ut patet ex illo Exod. 1. ubi exprimitur motivum præmii, *Quia timuerunt obſtetrices Deum, ædificavit illis domos*.

Dico 3. quòd intentio boni finis minuit malitiam pravæ electionis. Ratio communis eſt; quia electio mala propter bonum finem, eſt minùs volita ſeu voluntaria, quia quod eſt volitum propter aliud, eſt minùs volitum, quàm illud quod eſt volitum propter ſe: ergo electio mala quæ eſt volita propter finem bonum, eſt minùs voluntaria, ideòque minùs peccaminoſa. Deinde, omnes credunt minus peccatum eſſe, mentiri ad tuendam vitam alicujus inſignis viri, quàm ob recreationem: ergo bona intentio, licèt non excuſet malitiam pravæ electionis, tamen eam minuit.

Dices: Si bona intentio minuit malitiam electionis: ergo dum intentio eſt in ultima bonitate, tollit malitiam mendacii levis. Reſp. negando conſequentiam; nam cùm objectum pravæ electionis ſemper remaneat diſſonum rectæ rationi, ſequitur, quòd malitia pravæ electionis, tolli non poteſt.

Ratio eſt, quia actus humanus deſumit ſuam ſpecificationem ab objecto, ut dictum eſt ſuprà, ſicque quamdiù remanet objectum malum, remanet etiam malitia actus, ſtante etiam ultima bonitate finis & intentionis, ſi non tanta, quanta eſſet, ſi bonitas intentionis eſſet minor, ſaltem tanta, quanta eſſe debet, ut ſpecificetur; & ideò bonitas finis non poteſt tollere omninò malitiam electionis, ſed ſolùm illam minuere; nam finis tribuit aliquam moralitatem actui electionis: ſed in noſtro caſu non tribuit bonitatem, licèt bonus ſit: ergo diminuit malitiam ejus, cùm finis aliquo modo influat in actũ. Unde D. Auguſt. cap. 8. contra mendacium ait, *Pejor eſt qui concupiſcendo, quàm qui miſerando furatur*. Nec officit aſſerre authoritatem D. Ambroſii lib. 1. off. cap. 30. ubi ait, *Affectus tuus nomen imponit operi tuo*, ſeu, *Opus tuum eſt qualis eſt intentio tua*, ex qua colligitur bonum finem non ſolùm minuere malitiam electionis, ſed etiam eam omninò rectificare; quia D. Ambroſius loquitur de affectu per charitatem informato & per fidem regulato, qui dat pondus operi noſtro, illudque reddit dignum vitæ æternæ, non autem de quocumque affectu bono bonitate morali, cùm vitietur per malam electionem, dum cum ipſa connectitur, ut declarat Alexander III. in cap. *ſuper eo* de uſuris.

QUÆSTIO II.

An voluntas humana, ut recta ſit, debeat conformari divinæ, non ſolùm in volito formali, ſed etiam in volito materiali?

NOt. eſt, voluntatem noſtram conformari poſſe voluntati divinæ dupliciter, ſcilicet in volito formali, & in volito materiali. 1. modo eſt

eſt,quando voluntas vult aliquid ſub eadem ratione qua Deus vult, ſeu in eodem fine. 2. modo eſt,quando voluntas vult objectum quod Deus vult. Difficultas igitur eſt, an ut voluntas noſtra ſit recta, teneatur conformari divinæ in volito formali, ſeu velle omne quod Deus vult ſub eadem ratione qua ipſe vult, & in volito materiali, quod idem eſt ac velle quod Deus vult?

Dico 1. quòd homo tenetur voluntatem ſuam divinæ conformare in volito formali negativè, hoc eſt, tenetur non diſcordare poſitivè ab illa in tali volito. Hæc concluſio eſt communis, quin tamen deſtruat indifferentiam actus in individuo; cùm actus indifferens non diſcordet poſitivè à divina voluntate, ut dixi; aliàs non eſſet indifferens. Prob. 1. Non tenetur homo conformare voluntatem ſuam in volito formali poſitivè; quia cùm Deus ſit agens univerſale & proviſor generalis, habet plures fines & rationes quas homo aſpicere non valet; ideòque voluntas creata nequit eſſe conformis poſitivè voluntati divinæ, cùm non poſſit velle aliquid ſub diverſis rationibus, ſicut Deus; ſed poteſt eſſe conformis negativè, id eſt, non diſcrepare poſitivè ab illa: ergo tenetur ad hoc. 2. ut voluntas inferioris ſit recta & conformis voluntati ſuperioris, non requiritur,quòd velit ſub eadem ratione qua ſuperior vult, ſed ſufficit,quòd à voluntate ſuperioris non diſcordet: ergo &c. Prob. conſequentia: Omnis authoritas ſeu poteſtas eſt à Deo: ergo ſi, ut voluntas inferioris ſit recta, ſufficiat,quòd non diſcordet, idem dicendum eſt reſpectu Dei, cujus humana authoritas eſt imago. Hanc veritatem ſuadet D. Aug. in illud Pſalm. 35. *Iuſtitiam tuam his qui recto ſunt corde*, ubi ait, *Non recto es corde? quare? quia non dirigis voluntatem tuam ad voluntatem Dei, ſed vis voluntatem Dei curvare ad tuam*: quibus verbis inſinuat Auguſt: quòd qui non diſcordat à divi-

divina voluntate, quod idem eſt, ac qui non vult curvare voluntatem Dei ad ſuam, eſt rectus & conformis divinæ voluntati.

Dices: Sequeretur, quòd non liceret homini habere diſplicentiam de pœna nobis inflicta, cùm teneretur velle illam ut malum, ſub qua ratione Deus vult illam. Reſp. negando antecedens: Quia Deus vult illam pœnam ſub ratione correctionis & juſtitiæ, non verò ſub ratione mali.

Dico 2. Quòd homo non tenetur conformari voluntati divinæ in volito materiali, niſi quando nobis manifeſtatur præcepto vel prohibitione. Ita Scotus in 2. diſt. 37. §. *Ad argumenta quartæ quæſtionis*. Nam non cognoſcimus omnia quæ Deus vult: ergo voluntas humana nequit ea velle, cùm cognitio intellectus abſolutè requiratur, ut voluntas velit aliquid quod alia voluntas vult.

Dices: Divina voluntas tam eſt juſta & recta in volito materiali, quàm in formali: ergo &c. Reſp. negando conſequentiam: Quia voluntas in volito formali cadit ſub aliquo præcepto, à quo non debet diſcordare humana voluntas, & ſemper eſt de fine abſolutè bono, de quo non licet habere diſplicentiam; & voluntas in volito materiali, licèt ſit juſta & rectiſſima, non præcipit ea quæ vult; aliàs homo teneretur velle omnia quæ Deus vult, de quibus nullam habet cognitionem.

Dices iterum, & ſimul inquires, Quare tenemur conformari divinæ voluntati in volito materiali, potiùs ratione præcepti vel prohibitionis, quàm ratione beneplaciti, conſilii, permiſſionis &c. *Reſpondeo*, quia voluntas præcipiens aut prohibens vult à nobis inſpici, noſque obligare, cum ſit imperativa, ac proinde à nobis exigit conſenſum & obedientiam ſeu conformitatem in volitione; imperium enim & obedientia ſunt velut duo correlata,

ſicque

ſicque dum divina voluntas vult aliquid quod præcipit nobis, tenemur velle illud; & dum aliquid prohibet, tenemur nolle illud, ut conſtat ex variis ſacræ Scripturæ locis: quæ omnia de ratione beneplaciti, conſilii & permiſſionis verificari minimè poſſunt.

DISPUTATIO VI.

De moralitate actus exterioris.

PAuca hìc nobis ſuperſunt dicenda de bonitate & malitia actus exterioris; ideò ſit

QUÆSTIO UNICA.

An actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem ejuſdem exterioris actus?

DIco, quòd actus exterior qui eſt mera executio interioris actus voluntàtis, non addit illi bonitatem vel malitiam ſimpliciter in ordine ad præmium vel pœnam eſſentialem, ſed ſolùm ſecundùm quid, & in ordine ad præmium vel pœnam accidentalem; ſicque non ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundùm quid hominem meliorem aut pejorem efficit. Hæc concluſio eſt contra plures Scotiſt. citantes Scot. quolib. 18. licèt ibi non loquatur reſolutivè, ut advertit Boyvinus, ut probant hæc verba, *Dici poteſt, quòd actus exterior &c.* Sed in 2. diſt. 42. q. 4. docet noſtram concluſionem: ibi enim ait, *In ſolo velle eſt peccatum primò, & in aliis non niſi mediante*

vel-

velle: ergo cùm actus exterior non ſit voluntarius, ſeu *velle*, niſi ratione actus interni voluntatis, oportet, quòd actus externus non ſit peccatum ratione ſui, ſed ratione actus interni: ex quo ſequitur, quòd nullam addit bonitatem vel malitiam actui interiori, cùm *nemo det quod non habet*. Confirm. D. Aug. de lib. arbit. cap. 3. ait, *Ille qui præcisè, quia non valet, non concubat cum aliena uxore, non minùs eſt reus, quàm ſi de facto concubaret*, & in epiſtola ad Deo gratias, ut Maſtrius refert, inquit, *In voluntate bona, metitur bonus bona facta; & in voluntate mala, malus mala facta, & in ea metietur ei miſeria*: ergo ex D. Aug. tota bonitas actionis eſt in actu voluntatis, non verò in actu exteriori.

Prob. 1. Ubi non eſt formaliter libertas, ibi non eſt bonitas nec malitia. Tum quia libertas eſt eſſentiale fundamentum moralitatis, ut jam dixi. Tum quia in naturalibus nec laudamur nec vituperamur, ut ait Philoſ. Tum quia actio involuntaria, ſeu actus externus, v. g. eleemoſina facta ſine libertate, non eſt moraliter bona, & actus internus ſeu volitio efficax dandi eleemoſinam, eſt bona, licèt non detur eleemoſina, ut colligitur ex illo Geneſ. 22. ubi legitur Deum dixiſſe ad Abraham, *Quia feciſti rem hanc, & non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi*: Ibi voluntas acceptatur à Deo, & ipſe Deus loquitur, ac ſi reipſa Abraham filium immolaſſet; ſed in actu exteriori non eſt formaliter nec intrinſecè libertas: ergo non eſt formaliter bonus vel malus ratione ſui, ſed ratione interioris actus, ideòque iſte non auget malitiam vel bonitatem illius. Prob. minor: Omnes actus exteriores eliciuntur dependenter à voluntate imperante: ergo ſignum eſt, quòd libertas non eſt in actibus potentiarum, ſed in ſola voluntate. 2. occiſio dicitur libera, quia qui occidit, voluit occidere: ergo nulla actio poteſt dici formaliter libera, niſi ſit elicitivè à voluntate: nec deno-

denominativè & extrinſecè, niſi ſit imperata à voluntate: ergo actus exterior, v. g. occiſio, non eſt formaliter libera, ſed tantùm denominativè & extrinſecè, ſeu ab actu interiori voluntatis: idcircò nullam malitiam accipit voluntas efficax occidendi, ab occiſione, imò ècontra.

Prob. 2. Remiſſa malitia actus interioris in ordine ad Deum, remittitur malitia actionis exterioris, & vitiata bonitate actus interioris, vitiatur bonitas actus exterioris: nam dum Deus delet peccatum quod eſt in voluntate, omnia delentur quoad maculam in ordine ad ipſum Deum, & dum vitiatur intentio, licèt actio ſit bona, nihil prodeſt in ordine ad Deum: ſed hoc eſt falſum, ſi actus externus habeat malitiam propriam diſtinctam à malitia actus interioris: ergo nullam habet niſi illam quam accipit ab actu interiori, ſeu illam quæ eſt in actu interiori. Prob. minor: Si actus exterior haberet aliquam malitiam in ſe, proculdubio perſeveraret, perſeverante ipſo actu externo, ſicut in interno ſtat, donec deſiſtat ipſe actus internus. Hoc ſuppoſito; dico, Si quis exiſtens in ſummitate turris volens ſe occidere, mitteret ſe deórſum liberè & voluntariè, toto tempore quo duraret deſcenſus, duraret actio, & conſequenter malitia; ſed perſeverante illa actione, ille homo poſſet efficaciter conteri, & veniam recipere; non de actu exteriori, aliàs idem homo eſſet ſimul in gratia & in peccato, cùm adhuc actio mala eſſet, & mala intentio non eſſet: ergo ſi remiſſa malitia actus interioris, remittatur etiam malitia actus exterioris, dicendum eſt quòd malitia iſtius eſt malitia illius.

Prob. 3. Peccatum non poteſt eſſe minus intentione peccandi; ridiculum enim eſt dicere quòd homo efficaciter intendat & velit peccare ut quatuor, & peccet ut duo: ſed ſi actus externus eſſet formaliter & intrinſecè malus, & adderet malitiam actui interiori, hoc ſequeretur: ergo

go &c. Major debet eſſe communis. Prob. minor: Qui vellet efficaciter occidere alium, & cum eo animo ipſum vulneraret, intenderet homicidium perpetraſſe: at ſupponamus, quòd ex tali vulnere mors non ſequeretur; certum eſt, quòd ille actus exterior non haberet tantam malitiam & gravitatem, quantam intendebat; & quòd magis intendiſſet peccare, quàm peccaſſet, cùm intendiſſet homicidium, cujus malitiam actus internus non habet, dato quòd mors non ſequeretur: ergo ſi actus exterior eſſet intrinſecè malus malitia ſuperaddita actui interiori, ſequeretur quòd quis poſſet peccare minùs quàm vellet & intenderet, cùm non occideret, & intendiſſet occidere.

Obj. 1. Aug. 13. de Trin. c. 14. ait, *Mala voluntate vel ſola quilibet miſer efficitur, ſed miſerior poteſtate, qua deſiderium malæ voluntatis impletur*: ergo actus exterior habet diſtinctam bonitatem vel malitiam, ſuperadditam illi quæ ſupponitur in interno.

Reſp. D. Aug. non loqui de miſeria peccati apud Deum, ut probant verba ejuſdem Auguſt. ſuprà relata; ſed apud homines, quod eſt verum: miſerior enim eſt, apud homines, qui occidit, quàm qui occidere voluit tantùm.

Obj. 2. Actus exterior eſt contra præceptum ſicut actus interior, ut patet in Decalogo, & donantur diverſis præmiis, & puniuntur diverſis pœnis: ergo ſignum eſt, quòd actus exterior eſt formaliter malus, ſicut actus interior.

Reſp. negando conſeq. Quia licèt Deus prohibeat intentionem furandi, & furtum; tamen non prohibet duos actus formaliter malos, ſed tantùm unum malum: Et licèt præmiet actum exteriorem & interiorem, tamen non ſunt duo actus meritorii diſtincti in ratione meriti, quia id quod eſt in actu exteriori, non acceptatur ut magis meritum, ſed tantùm ut magis pœnale, nec donatur præmio eſſentiali, ſed tantùm acciden-

dentali, ſeu aureola. Quia voluntas apud Deum pro facto reputatur, ut probat illud Salvatoris Mat.5. *Omnis qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, jam mœchatus eſt eam in corde ſuo.*

Obj.3. Si actus exterior nullam malitiã adderet actui interiori, non teneretur pœnitens exprimere in confeſſione actum externũ, v.g. homicidium, furtum, aut adulterium: ſufficeret enim dicere ſe habuiſſe efficaciſſimam intentionẽ, cùm præceptum cõfeſſionis ſit tantùm de actibus malis: ſed hoc eſt falſum: ergo actus exterior eſt intrinſecè malus, & addit malitiam actui interiori.

Reſp. negando majorem: Quia in confeſſione pœnitens tenetur exprimere nedum ea quæ ſunt formaliter & intrinſecè peccata, ſed etiam ea quæ ſunt mala extrinſcecè, ſeu quæ per peccatũ denominantur mala, & præſertim ſi non includantur formaliter in actu peccaminoſo & malitioſo: & omnia illa quæ ſunt occaſio, aut cauſa, aut effectus mali (dixi, ſi non includantur in actu peccaminoſo, quia tunc expreſſio unius ſufficit: nam qui dicit Confeſſario, occidi voluntariè hominem, non tenetur dicere, volui occidere hominem) ſed quilibet actus exterior extrinſecè eſt malus, id eſt, ratione malitiæ actus interioris, cùm ſi actus interior non eſſet, exterior non eſſet malus; & eſt occaſio, aut cauſa effectus peccati: ergo eſt declarandus in confeſſione; licèt non ſit peccatum ſuperadditum actui interiori.

Dices: Actus exteriores habent diverſas pœnas, quippè Reſpublica punit actus externos: hæretici non puniuntur in Eccleſia pœna reſervata ſanctæ Sedi, niſi dum exteriùs hæreſim declarant: ergo actus exteriores ſunt in confeſſione declarandi, quia addunt malitiam actui interiori, & ſunt formaliter mali, cùm homo plus demereatur ratione actus externi. *Nego* conſequentiam; quia Reſpublica & Eccleſia non judicant de internis & occultis, ac proinde non poſſunt punire reum nec hæreticum

merè

merè internum; non quòd opus externum independenter ab actu interiori ſit pœna dignum, nec quòd faciat hominem, aut actum internum, pejorem; ſed quia manifeſtat opus internum, & demonſtrat Eccleſiæ hominem eſſe hæreticum, quia à fructibus cognoſcitur arbor: ergo actus exteriores non declarantur in confeſſione, quia intrinſecè & formaliter mali, ſed quia denominantur mali actus ab interioribus qui non poſſunt explorari niſi per executionem operis. *Inſtabis*: Ex variis ſacræ Scripturæ locis conſtat Deum velle opera externa; legitur enim Matth. 5. *Qui fecerit & docuerit, hic magnus vocabitur in Regno Cœlorum*: ergo opera externa habent bonitatem vel malitiam intrinſecè & formaliter. *Nego* conſequentiam; quia Chriſtus his verbis non ſuadet facere & docere eſſe meritum à velle & facere diſtinctum, ſed ſolùm oſtendit Apoſtolis, ejuſque ſucceſſoribus Apoſtolatus officium doctrina & prædicatione eſſe adimplendum; unde dixit illis, *Ite, prædicate Evangelium omni creaturæ.*

FINIS SECVNDI TOMI.

MAG 815

Digitized by Google